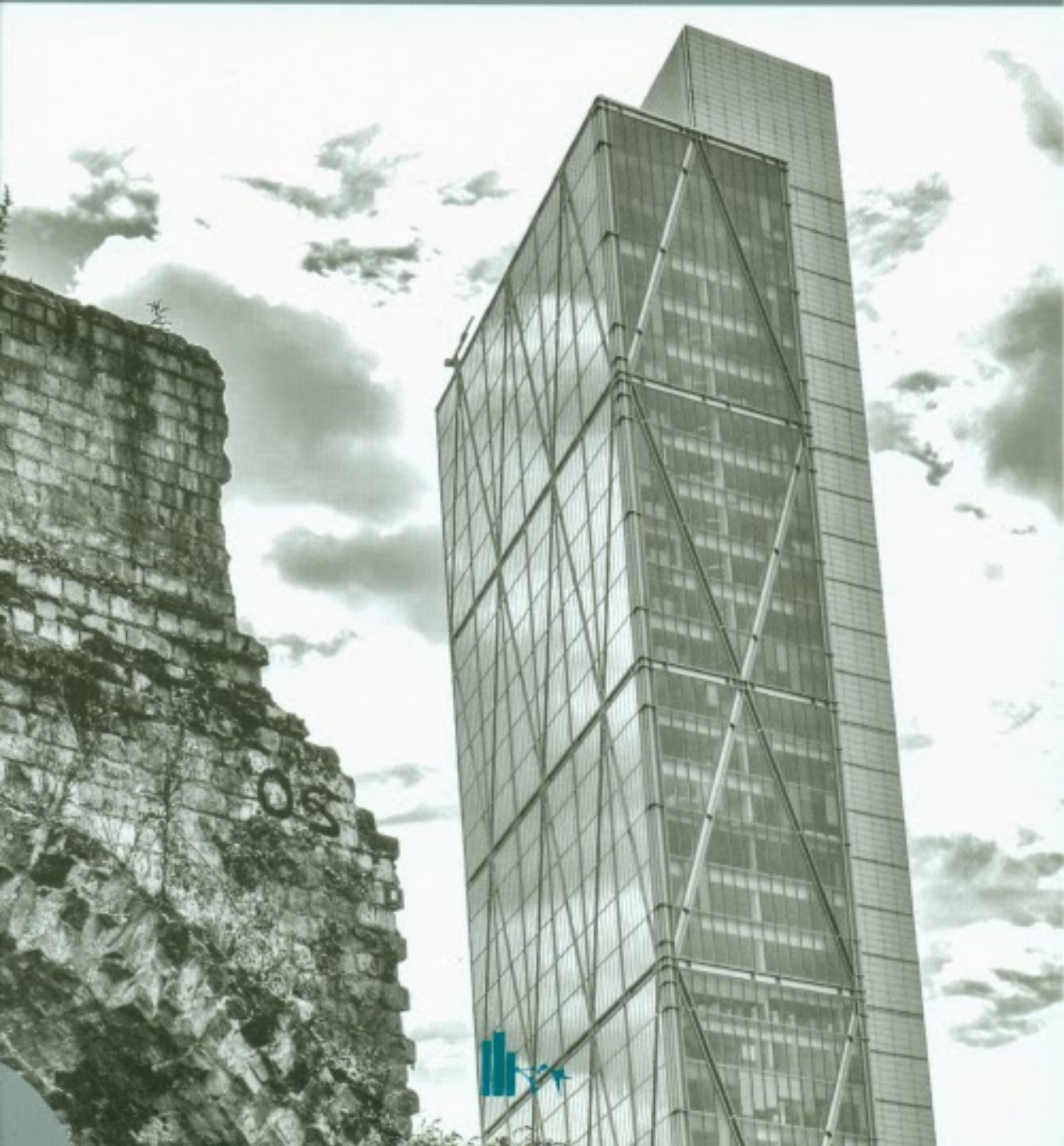
LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DE IMMANUEL KANT

EN EL CONTEXTO DE SU FILOSOFÍA CRÍTICA

COLECCIÓN
DIÁLOGOS
DEL TLAMATINI

Timothy Sutherland Blackmore



La filosofía de la historia de Immanuel Kant en el contexto de su filosofía crítica

Colección
Diálogos
de Tlamatini

La filosofía de la historia de Immanuel Kant en el contexto de su filosofía crítica

Timothy Sutherland Blackmore

Universidad Autónoma del Estado de México
Facultad de Humanidades
Toluca 2013

Universidad Autónoma del Estado de México

Dr. en D. Jorge Olvera García
Rector

Dr. en Ed. Alfredo Barrera Baca
Secretario de Docencia

Dra. en Est. Lat. Ángeles Ma. del Rosario Pérez Bernal
Secretaria de Investigación y Estudios Avanzados

M. en D. José Benjamín Bernal Suárez
Secretario de Rectoría

M. en E. P. y D. Ivette Tinoco García
Secretaria de Difusión Cultural

M. en C. I. Ricardo Joya Cepeda
Secretario de Extensión y Vinculación

M. en E. Javier González Martínez
Secretario de Administración

Dr. en C. Pol. Manuel Hernández Luna
Secretario de Planeación y Desarrollo Institucional

Mtra. en Ed. A. Yolanda E. Ballesteros Sentíes
Secretaria de Cooperación Internacional

Dr. en D. Hiram Raúl Piña Libien
Abogado General

Lic. en Com. Juan Portilla Estrada
Director General de Comunicación Universitaria

M. en A. Ignacio Gutiérrez Padilla
Contralor

Profr. Inocente Peñaloza García
Cronista

Facultad de Humanidades

M. en Hum. Juvenal Vargas Muñoz
Director

M. en H. A. Carlos Alfonso Ledesma Ibarra
Subdirector Académico

M. en A. E. Federico Malaquías Rodríguez
Subdirector Administrativo

M. en H. Pedro Canales Guerrero
Coordinador de Posgrado

Dr. en F. Roberto Andrés González Hinojosa
Coordinador de Investigación

M. en Hum. Josué Manzano Arzate
Coordinador de Vinculación

Lic. en C.I.D. Ivonne Guadalupe Mejía Zarza
Jefa del Departamento de Planeación

M. en Hum. David Mondragón Olivares
Coordinador de Difusión Cultural y Extensión

Raquel Jiménez Valadez
Jefa del Departamento de Servicio Social

Lic. en I.A. Adolfo Guadarrama Muñoz
Jefe del Departamento de Control Escolar

Departamento Editorial

Mtro. Eugenio Núñez Ang
Director

Lic. en L.L. Martín Mondragón Arriaga
Editor

D. L.H. Antonio Cajero Vázquez
Lic. en L.L. Martín Mondragón Arriaga
Corrección de estilo

Lic. en F. José Isael Baeza Pérez
Formación

Ing. Omar Augusto Robles Aguilar
Diseño de portada

Lic. en Psi. Alejandra Edwards Aldama
Fotografía de portada

© Derechos reservados
Primera edición 2013
Universidad Autónoma del Estado de México
Facultad de Humanidades
Cerro de Coatepec s/n Toluca, Estado de México C.P. 50000
Departamento editorial de la Facultad de Humanidades de la UAEMéx
fhumanidades_web@uaemex.mx
www.uaemex.mx/fhumanidades

Licencia Creative Commons 4.0 Internacional
Atribución-No comercial-Compartir igual

ISBN: 978-607-422-426-9
Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

Dedico este trabajo:

A la memoria de mi mamá, quien fue la primera en despertar mi interés por la historia.

A Julieta, por todo lo que hemos compartido.

A Alejandra y Andrés, por haber aguantado a Kant con tanta paciencia y buen humor.

"Las revoluciones necesitan, en efecto, de un elemento *pasivo*, de una base *material*. En un pueblo, la teoría sólo se realiza en la medida en que es la realización de sus necesidades."

Karl Marx, *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*

"How do I define history? It's just one fucking thing after another."

Alan Bennett, *The History Boys*

Contenido

Prólogo xiii

Agradecimientos xvii

Introducción 1

Capítulo 1. La teoría crítica del conocimiento: la objetividad y la cientificidad del conocimiento histórico 23

1. Los principios metodológicos de la teoría crítica del conocimiento y el método del conocimiento histórico 23

Los fenómenos históricos 26

La teoría de la acción y el método del conocimiento histórico 27

El orden de exposición del método del conocimiento histórico 29

El tiempo y el espacio históricos 31

Las funciones del entendimiento y de la razón en la elaboración del conocimiento histórico 33

La apercepción, el sujeto histórico y la conciencia histórica 34

El uso de las categorías: los esquemas y los principios del entendimiento puro 37

Los principios del entendimiento y el método del conocimiento histórico 41

2. Los principios matemáticos del entendimiento puro: la magnitud extensiva e intensiva de los fenómenos históricos 45

La forma *a priori* de la intuición de los fenómenos históricos: los Axiomas de la intuición 47

Cómo los fenómenos históricos afectan a los sujetos históricos (y al historiador): las Anticipaciones de la percepción 48

3. La forma a priori de la experiencia histórica posible: las Analogías de la experiencia 52

La primera Analogía: la base material de los fenómenos históricos 56

La segunda Analogía: todos los acontecimientos históricos pueden explicarse en términos causales 59

La tercera Analogía: el principio de la simultaneidad y la estabilidad en la historia 64

4. La posibilidad, la realidad y la necesidad en el conocimiento histórico: los Postulados del pensar empírico en general 67

Lo posible y el mundo histórico 69

Lo real y el mundo histórico 70

La necesidad en el mundo histórico 73

a. El imperativo de la habilidad 78
b. El imperativo de sagacidad 79
c. El imperativo categórico 80

5. La historia como ciencia 83

El contenido 87

Los límites 87

La articulación de las partes 88

Capítulo 2: Los principios metodológicos de la razón pura y el conocimiento histórico 95

1. Los regresos empíricos y la idea de la totalidad del mundo histórico 95

El problema de la idea de la totalidad en el conocimiento histórico 95

a. La solución negativa 99
b. La solución positiva 99

El primer principio metodológico: el *regressus in indefinitum* 102

a. El principio regulativo 103
b. El concepto de la totalidad de los fenómenos del regreso empírico 103
c. La determinación del objeto de estudio en el *regressus in indefinitum* 104

El segundo principio metodológico: el *regressus in infinitum* 107

a. El principio regulativo 109
b. El concepto de lo simple en el *regressus in infinitum* 110
c. La determinación del objeto de estudio del *regressus in infinitum* 113

La distinción entre las series regresivas y las series progresivas 113

2. La idea de la totalidad del mundo y los principios lógicos de homogeneidad, de heterogeneidad y de continuidad 116

La idea de Dios y la unidad sistemática del conocimiento histórico 116

El principio de homogeneidad: la historia como unidad 123

El principio de heterogeneidad: la historia como diversidad 124

El principio de continuidad: la cognoscibilidad de las acciones humanas 125

El conflicto entre los intereses de la razón 127

3. Los principios transcendentales de homogeneidad, de heterogeneidad y de continuidad 129

Los principios transcendentales y la filosofía de la historia 130

El problema de la deducción de los principios transcendentales 133

La deducción de los principios transcendentales 135

El origen de la razón humana 138

La refutación del idealismo 140

4. El esquema de la idea de la totalidad de la naturaleza y de la historia: Dios y el plan de la naturaleza 142

El esquema de la idea de la razón 145

El esquema de la idea de la totalidad de la naturaleza: Dios 146

El esquema de la idea de la totalidad de la historia: la naturaleza 149

El esquema arquitectónico y el esquema técnico 153

El uso del esquema de la historia en la elaboración del conocimiento histórico 154

Dos errores: la razón perezosa y la razón equívoca 158

5. El criterio de verdad y el conocimiento histórico 160

El uso de la razón por construcción de conceptos 160

El uso de la razón por conceptos 161

El criterio de verdad en el conocimiento histórico 162

Capítulo 3: El ser racional finito como el sujeto de la historia 167

1. La teoría de la acción en la filosofía práctica 167

La crítica de la razón práctica y la causalidad por libertad 167

La facultad de desear 173

El placer sensible 174

El condicionamiento y la libertad de las acciones humanas 180

2. Los principios del agente histórico individual 184

Las facultades del ánimo humano 184

El arbitrio y la libertad en sentido negativo 185

La voluntad y la libertad en sentido positivo 188

El principio de la felicidad 190

El principio del deber en el sujeto histórico 193

3. El sujeto histórico como ser social 196

La naturaleza social del sujeto histórico 196

La disposición natural del sujeto histórico para la competencia:
la insociable sociabilidad 200

El carácter histórico de la especie 207

4. La idea del progreso en la filosofía kantiana de la historia 211

Los conflictos entre los hombres históricos 211

La idea del progreso en la historia 213

La garantía del progreso en la historia y las disposiciones
para la personalidad y la humanidad 222

a. El progreso como resultado de la disposición para la personalidad 222
b. El progreso como resultado de la disposición para la humanidad 223

La idea del progreso y las teorías del conocimiento y de la acción 226

El egoísmo bien entendido 229

5. El uso y los límites de la idea del progreso en la filosofía kantiana de la historia 232

La idea del progreso en la filosofía de la historia y el esquema
de la historia de la razón teórica 232

a. Las ideas de la razón no pueden expresarse en el mundo sensible 234
b. La filosofía de la historia de Kant no es finalista 236

Del hecho histórico que prueba la tendencia moral del género humano 237

La idea del progreso como un principio metodológico 240

Capítulo 4: El método del conocimiento histórico y la filosofía kantiana del derecho y de la religión 249

1. El conocimiento histórico y la filosofía kantiana del derecho y de la religión 249

Consideraciones metodológicas 249

El concepto de comunidad y el conocimiento histórico 252

2. Las religiones históricas y el conocimiento histórico 254

La filosofía de la religión: tres problemas metodológicos 254

a. La idea de Dios y el sujeto histórico 255
b. Los ideales del bien supremo y el método del conocimiento histórico 265
c. El análisis histórico de la religión cristiana 273

La moralidad, el bien supremo y la religión: el conocimiento de los fenómenos religiosos 275

La ilusión religiosa: la superstición y el fanatismo 277

La tendencia de la razón especulativa a la ilusión dialéctica 278

3. El origen histórico de la religión y la idea del progreso de las iglesias históricas 280

La religión y la idea de los dioses entre los hombres primitivos 280

El origen de la religión en *La religión dentro de los límites de la mera razón* 284

4. El conocimiento histórico de los fenómenos religiosos 288

La idea del progreso en la filosofía kantiana de la religión 288

El progreso de las sociedades históricas y la religión 288

Los cambios en las creencias y prácticas de las iglesias históricas 292

La filosofía de la religión y los principios metodológicos del conocimiento histórico 296

a. Los códigos de conducta promovidos por las iglesias históricas 296
b. El ejercicio del poder en las iglesias históricas 297
c. La permanencia de las iglesias históricas 298
d. El papel de los intelectuales en las iglesias históricas 299
e. Los obstáculos al progreso en el seno de las iglesias históricas 299
f. La relación de las iglesias históricas con el Estado 300

5. La filosofía del derecho y el conocimiento histórico 303

La filosofía del derecho y el conocimiento histórico: dos problemas 304

a. El conocimiento de las formaciones políticas premodernas 304
b. El sesgo ideológico en la teoría kantiana del Estado 305

El conocimiento de las épocas históricas anteriores a la fundación del Estado 311

Los conceptos del sujeto jurídico y del sujeto histórico
en el conocimiento de la historia moderna 315

6. El conocimiento histórico de los fenómenos políticos en la filosofía crítica 319

La formación del Estado moderno..... 319

Los ciudadanos y el cambio político en el Estado moderno 325

La violencia y la política: el sujeto histórico entre la libertad y la necesidad 330

La guerra en la filosofía de la historia de Kant..... 337

La idea del progreso y la guerra..... 342

Conclusiones 347

Bibliografía..... 355

Prólogo

Immanuel Kant (1724-1804) es el más grande filósofo de la era moderna. Él es punto de llegada y punto de partida. Punto de llegada de un esfuerzo centenario, renovado generación a generación, por hacer de la filosofía una verdadera ciencia. Punto de partida del mismo esfuerzo, pero ahora cifrado en la misión de convertir a la filosofía en un campo de experimentación científica cuya misión será la de un continuo perfeccionamiento del aparato filológico, conceptual e instrumental de todas las ciencias.

Ese campo de lucha será, todavía por más de un siglo, el debate en torno a la importancia que tenemos que dar a la realidad objetiva, el mundo real, en el que opera la acción del conocimiento. Kant nos legó un modo y un método para conocerlo. Muchos de los que le siguieron no estuvieron de acuerdo con él. Para el filósofo de Königsberg el mundo real, la empiria, existía por su propia cuenta y la tarea de la razón era conocerlo. Para otros que le siguieron ese mundo real era una ilusión, una recreación idealista que se reducía, para las tareas del conocimiento, a simple materia de especulación.

Hubo otros, empero, que afirmaron con Kant que ese mundo existe de verdad y no es ninguna ilusión y vieron en la obra del filósofo alemán un instrumento formidable de conocimiento de la realidad. Hubo también aquellos que, convencidos de que lo único que existe es el mundo material, la naturaleza, no estuvieron de acuerdo con Kant en su modo de plantear el conocimiento del mismo. Éste tendría que darse como una relación directa entre el ser pensante y la cosa por conocer. La racionalización que Kant proponía se consideraba inútil e inútil se consideraba, asimismo, la elaboración de un aparato crítico racional en el que se establecieran las reglas del conocimiento de la realidad.

Fue así como, en una natural reacción a las aportaciones de Kant, surgieron las más diversas corrientes filosóficas de corte idealista (Hegel, Fichte, Schelling, que luego derivaron en el irracionalismo, con Schopenhauer y Kierkegaard) y también de

corte materialista (el materialismo de Feuerbach, el positivismo de Auguste Comte o Spencer, hasta llegar al darwinismo de fines del siglo XIX). También surgió, después de Hegel y Feuerbach, un peculiar acercamiento a la obra de Kant en el trabajo realizado por Marx en su misión de demoler el idealismo hegeliano. Marx, aunque él nunca lo notó, hizo el mayor trabajo de síntesis que se podía hacer en la época para recobrar la visión científica del conocimiento de Kant.

Alejados de Kant, tanto el idealismo (luego irracionalismo) como el positivismo y el materialismo mecanicista se convirtieron en verdaderos pudrideros especulativos y tautológicos que sólo buscaban el naufragio de los esfuerzos por hacer avanzar el conocimiento científico y que marcan todo el siglo XIX y también el XX hasta nuestros días. La crítica de Kant ha sido pertinaz y consistente. Siempre se ha querido superar a Kant. Kant, por supuesto, es sumamente criticable porque tuvo la honestidad de desarrollar todo un complejo de conceptos y categorías en los que iba fijando sus hallazgos. Tal vez no haya un pensador que haya sido más criticado y, por fortuna, también analizado a fondo como lo ha sido Kant. Hay órganos académicos especialmente dedicados al estudio de su obra (hay que recordar la famosa revista *Kant-Studien* que lleva ya casi dos siglos publicándose).

Pero al mismo tiempo es regocijante observar cómo hay continuos "retornos" a Kant por parte de sus antiguos críticos. Una y otra vez, las insatisfacciones que la filosofía kantiana ha producido por sus tesis y afirmaciones y que se han traducido en búsquedas de algo diverso, que colme las supuestas deficiencias de la filosofía kantiana han fracasado o han encallado en frustraciones que no tienen más remedio que reconocer que, después de todo, Kant tenía razón. Jürgen Habermas, el gran filósofo alemán contemporáneo, un día concluyó que su esfuerzo por superar a Kant, por ir más allá de lo que él había ido era un fracaso y que iniciaba su "regreso" a la casa materna, la filosofía del pensador de Königsberg. Por lo que puede verse , Kant sigue vigente y más fuerte que nunca, rubricando así, que los horizontes de pensamiento que él abrió siguen abiertos a la exploración racional.

Hace poco más de dos lustros y durante unos siete o nueve semestres, yo impartí varios seminarios de investigación sobre la obra de varios autores, en la división de postgrado del Colegio de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. El objeto era analizar pormenorizadamente una o varias obras de algún autor relevante en el desarrollo de la filosofía de la historia, materia básica en la formación teórica

de los estudiantes de historia. Recuerdo que impartí un seminario de lectura sobre las *Lecciones de filosofía de la historia* y la *Filosofía del derecho* de Hegel. A éste siguió otro sobre las obras filosóficas de Marx. Luego dediqué otro al estudio de las obras de Max Weber *La ética protestante y el desarrollo del capitalismo* y *Economía y sociedad*. Después dediqué otro semestre a la lectura y comentario de *La scienza nuova* de Giambasttista Vico.

Con posterioridad y por el hecho de que yo citaba continuamente a Kant, varios estudiantes me pidieron que dedicara, no uno, sino varios seminarios al filósofo. Y así lo hice. Comenzamos con los *Prolegómenos a toda metafísica futura* y la *Crítica de la razón pura*. Luego repetimos otro seminario para ocuparnos únicamente de la *Crítica*. Seguimos con otro seminario que cubrió todas las obras de la filosofía práctica (ética, derecho y política: estudiamos la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, la *Crítica la razón práctica* y la *Metafísica de las costumbres*). Uno de mis alumnos que participaron en esos seminarios desde el principio mismo fue Tim Sutherland (Edwards). Él fue el que más insistió en que entráramos al estudio de las obras de Kant. Pues un buen día me dijo que deseaba trabajar la filosofía kantiana de la historia. Quería desarrollar un tema de alta filosofía, o sea, hacer una tesis teórica. Yo le advertí que sería un trabajo tremendo, pero él insistió en que quería trabajar ese tema. Luego pensé en proponerle un aspecto particular que él pudiera desarrollar. Pero insistió en que quería tratar el tema de la filosofía de la historia en Kant en su conjunto. Así pues, empezamos a trabajar.

Seis años de intenso trabajo se sucedieron. Primero, lo que era obligado: Tim se puso a leer toda la obra de Kant y a rastrear bibliografía atinente a la materia. Después, empezó a redactar su libro. Cada vez que tenía un buen número de cuartillas (entre siete y doce), él venía a mi estudio y, línea a línea, las fuimos revisando hasta que, finalmente, terminamos. Como es natural, en prácticamente todas las sesiones de trabajo tuvimos discusiones que nos enriquecieron el panorama de la temática y también un sinfín de hallazgos que muchas veces no nos esperábamos. Aclaramos muchas dudas que el estilo a veces extremadamente somero de Kant provocaba; buceamos en los que el filósofo considera límites insuperables para el conocimiento, como las denominadas antinomias, que son paradojas que por su propio modo de ser planteadas no se pueden resolver; tratamos de precisar qué quería decir Kant con "alcances" y "límites" del conocimiento; la idea del progreso como fin del conocimiento; el recurso

a Dios que siempre nos causó problemas innecesarios, y toda una serie de cuestiones en cuya dilucidación aprendimos muchísimo los dos.

Tim Sutherland (Edwards) presentó su examen de doctorado en historia el 4 de junio de 2012 en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Desde entonces y con el deseo de publicar la obra, se puso a enriquecerla y a desarrollar sugerencias que recibió a la hora del examen y en otras latitudes y, desde el principio, la Universidad Autónoma del Estado de México decidió darla a la imprenta. Ahora el lector tiene en sus manos el fruto del enorme esfuerzo en que se ha desempeñado el autor a lo largo de más de diez años. Sería absurdo proponer que se trata de una lectura fácil. Se trata de un texto de filosofía y la filosofía supone cierta especialización y un cierto esfuerzo. Pero estoy seguro de que quien se adentre en su lectura podrá estar en condiciones de comprender la filosofía kantiana y, lo que el autor buscó en su investigación, la aplicación de los principios del conocimiento científico a la historia.

Dr. Arnaldo Córdova

Agradecimientos

Quisiera agradecer aquí al Dr. Arnaldo Córdova por haber sido mi asesor de la tesis de doctorado en Historia que realicé en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Trajo a la elaboración y la redacción del trabajo que forma la base de este libro una seriedad y un compromiso absolutos, sin los cuales difícilmente hubiera podido desentrañar el sentido de la filosofía kantiana de la historia. Además de la honestidad y la intensidad con que siempre discutía conmigo la filosofía de la historia de Kant (y muchos otros temas), también quisiera destacar la paciencia y la generosidad con que me enseñaba el oficio de investigar y la importancia que atribuía a la precisión en el uso del lenguaje escrito (y su gusto por tal uso). A él se deben muchas de las líneas interpretativas básicas que orientan el esfuerzo que he hecho en este trabajo por enlazar la teoría general del conocimiento que se encuentra en la filosofía crítica kantiana con los problemas particulares suscitados por la elaboración del conocimiento histórico. Las deficiencias en la comprensión y la exposición de tales ideas son de mi exclusiva responsabilidad.

También quisiera agradecer a mis colegas Roberto Fernández Castro y Oscar Juárez Zaragoza, por las discusiones que hemos sostenido en torno a diversos temas filosóficos, y a mis alumnos de la Licenciatura de Filosofía en la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México, por darme el estímulo para estudiar y explicar las principales obras de la filosofía crítica, por plantearme muchas preguntas acerca de mi interpretación de la misma y por señalarme errores e inconsistencias en el texto de este libro.

Finalmente, un agradecimiento al Director de la Facultad de Humanidades de la UAEM, Juvenal Vargas Muñoz, quien hizo posible la publicación de este libro, a Martín Mondragón Arriaga por la supervisión de la edición y a José Isael Baeza Pérez por la paciencia y el cuidado con que incorporó las múltiples modificaciones que hice al texto a lo largo de su preparación para la imprenta.

Introducción

La filosofía crítica de Immanuel Kant ofrece una teoría del conocimiento científico que determina las bases metodológicas que hacen posible la elaboración del conocimiento objetivo del mundo natural. El fin de este trabajo consiste en derivar, a partir de la filosofía crítica kantiana, una teoría del conocimiento histórico de carácter científico; aunque Kant trata poco los problemas específicos del conocimiento histórico, postulamos que sus objetos de estudio, es decir, las acciones históricamente significativas realizadas por los hombres en el pasado, pueden ser determinadas y relacionadas por medio de los principios metodológicos que define en su teoría del conocimiento y de la acción, de tal forma que constituyan un conocimiento objetivamente válido del pasado humano.

Una de la convicciones teóricas que informa este trabajo es la idea de que sólo se puede tratar los problemas específicos que los historiadores enfrentan en la elaboración del conocimiento acerca del pasado a partir de alguna teoría del conocimiento más general que tiene su fundamento en la reflexión y en los principios propiamente filosóficos. Esto se debe a que la filosofía se encarga de la fundamentación y de la justificación de los principios metodológicos generales a partir de los cuales se puede discutir y evaluar la posibilidad y la objetividad del conocimiento del mundo natural (incluido el mundo histórico). A la filosofía le compete tratar los problemas generales de la posibilidad, los alcances y los límites del conocimiento humano. Algunas de estas cuestiones son especialmente relevantes para el método del conocimiento histórico, entre las cuales se hallan la naturaleza de la relación del historiador (el sujeto cognoscente) con el objeto conocido, las características y las limitaciones del conocimiento que aquél produce, la contribución y los límites del uso de los principios metafísicos en la elaboración del conocimiento histórico y la distinción entre el tipo y el alcance del conocimiento producido por las ciencias naturales y las ciencias sociales. Los historia-

dores, en otras palabras, sólo pueden definir el método específico con el cual generan conocimiento científico acerca del pasado si lo fundamentan en principios filosóficos.

En el corazón del método propuesto por Kant para la elaboración del conocimiento científico del mundo natural se encuentra una serie de principios metafísicos (los juicios sintéticos *a priori*); la identificación de estos principios y la correcta delimitación de su uso en todo posible conocimiento de los fenómenos del mundo natural (el cual incluye las acciones de los hombres históricos) constituye la tarea principal de la filosofía teórica. Los juicios sintéticos *a priori* son las reglas puramente formales a partir de las que se pueden identificar, comprender y describir objetos empíricos y las relaciones espacio temporales que se obtienen entre ellos; fundamentar el método del conocimiento histórico objetivamente válido implica, por lo tanto, determinar cómo pensar el mundo histórico y los fenómenos de que está conformado a partir de tales principios puros de la razón teórica. Para que esto sea posible, hay que determinar la naturaleza de los fenómenos históricos y luego pensar cómo pueden interpretarse de acuerdo con conceptos cuya forma se deriva directamente de la de los principios puros de la razón teórica, pero cuyo contenido tiene que encontrarse entre los documentos y las huellas históricos (los fenómenos históricos) que constituyen el punto de partida para la elaboración de cualquier conocimiento histórico específico. La validez objetiva del conocimiento del mundo histórico se finca en la utilización de los principios metodológicos generales definidos en la filosofía crítica para el conocimiento y la interpretación de la evidencia histórica empírica.

El método del conocimiento histórico también impone al historiador la tarea de examinar los procesos y eventos históricos desde los dos conceptos límite entre los cuales Kant plantea, en su filosofía práctica, que se llevan a cabo todas las acciones humanas: la libertad y la necesidad.[1] La libertad es, según Kant, la capacidad que tiene el hombre histórico de decidir qué acciones realizar por el deber (sea éste

---

[1] Las únicas excepciones posibles serían las acciones determinadas exclusivamente por la parte racional o la parte sensible del hombre, posibilidades que Kant rechaza puesto que implicaría negar la naturaleza humana como ser racional finito; al respecto, véase: *Metafísica de las costumbres*, trad. de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Tecnos, Madrid, 1999, pp. 16-17, (VI:23) y 225, (VI:400). Se entiende por acciones, en este contexto, a las acciones conscientes de los agentes y no las reacciones involuntarias impuestas por algún reflejo de sus organismos.

La referencia entre paréntesis al final de las fichas bibliográficas referidas a la obra de Kant dan el número del volumen y de la página de la obra completa de Kant editada por la Academia Prusiana. Las referencias a la *Crítica de la razón pura* aparecen según la convención de referirse a esa obra sólo con las letras A y B, correspondientes a la primera (1781) y a la segunda (1787) ediciones.

determinado por la ley moral o por la ley jurídica) dictado por la razón práctica. La necesidad, en cambio, expresa el impacto de los objetos y las fuerzas naturales (incluidas las que resultan de las acciones de los demás hombres) en la determinación de sus acciones. Los sujetos históricos se conciben, por lo tanto, como seres capaces de decidir libremente qué curso de acción quieren o deben realizar, pero siempre dentro del contexto específico en el cual tienen que realizar dicho curso y en relación con el conocimiento que tienen de los posibles cursos de acción alternativos que podrían llevar a cabo. Los principios metodológicos con los que se pueden conocer no sólo las acciones realizadas por los agentes históricos, sino también los fines que buscan realizar con tales acciones y las razones por las que intentan realizar unos fines particulares y no otros tienen que derivarse (siempre, por supuesto, que hablamos de una filosofía de la historia en Kant) de los principios metodológicos identificados y determinados por nuestro autor en su filosofía teórica para la elaboración del conocimiento de la naturaleza. Pero también tienen que determinarse a partir de aquellos principios metodológicos que se encuentran en su filosofía práctica, los cuales hacen posible conocer el concepto histórico del deber (ético, religioso o, en su debido caso, jurídico) manejado por los hombres y los distintos factores, subjetivos y objetivos, que intervienen en el ejercicio de su libertad de acción.

Derivar el método del conocimiento histórico de los principios generales de la teoría del conocimiento de la naturaleza y de la acción que Kant elabora en su filosofía crítica implica enfrentar tres problemas básicos, cuya solución ha incidido en la organización de este trabajo. En primer lugar, implica examinar la aplicación de los principios generales de la teoría del conocimiento de los fenómenos naturales al conocimiento de los fenómenos históricos; esto, a su vez, requiere que se identifique, con la mayor precisión posible, la naturaleza de los fenómenos históricos y las relaciones que se pueden establecer entre éstos de acuerdo con los principios del entendimiento puro, debido a que Kant insiste en que el conocimiento de los objetos empíricos y de sus relaciones mutuas solamente tendrá validez objetiva si corresponde a las formas puras del pensamiento. El primer capítulo se concentra en el análisis de los principios del entendimiento puro por medio de los cuales, en su forma esquematizada (en el sentido kantiano), se determinan todos los objetos de la experiencia histórica posible.

La aplicación de los principios generales de la teoría del conocimiento de los fenómenos naturales a los fenómenos históricos también implica la consideración del uso metodológico que se puede hacer de las ideas metafísicas que surgen, inevitablemente, cuando el sujeto cognoscente reflexiona acerca del significado de la historia, considerada ya no como un objeto de estudio específico sino como la totalidad de las acciones de la humanidad. Esta cuestión, tratada en el segundo capítulo, cobra una importancia especial debido al modo en que Kant se expresa en relación con la idea de la totalidad de la historia en sus ensayos sobre la filosofía de la historia:

> Se puede considerar —dice Kant— la historia de la especie humana en grande como la ejecución de un plan escondido de la naturaleza para llegar al estado de una constitución perfecta del Estado en el interior y, respecto a este fin, también en el exterior, como única situación en que la naturaleza puede desarrollar por completo sus planes respecto a la humanidad.[2]

Explicar estas palabras como si Kant estuviera planteando una visión teleológica o finalista de la historia anularía de inmediato cualquier posibilidad de utilizar su teoría del conocimiento para fundamentar la objetividad y la cientificidad del conocimiento histórico; implicaría que el conocimiento de los fenómenos históricos pudiera elaborarse dogmáticamente a partir de las ideas de la razón acerca de cómo debería ser el devenir de la humanidad y no con base en las acciones concretas de los sujetos históricos tal como ellos las realizan. Por esta razón, buscamos interpretar lo que Kant plantea acerca del progreso y del fin de la historia con base en el análisis que él mismo realiza del uso metodológico de las ideas que la razón inevitablemente formula al preguntarse acerca del significado de la totalidad de su objeto de estudio que, en este caso, es la idea del fin hacia el cual se puede pensar que la historia se está moviendo. Vista desde esta perspectiva, la idea de la totalidad de los fenómenos sólo puede utilizarse en el método del conocimiento histórico si se la trata de la misma manera en que Kant plantea que se tienen que emplear todas las ideas de lo incondicionado o de la totalidad en el conocimiento de la naturaleza, quiere decir, como un principio metodológico regulativo que orienta las actividades del investigador o del historiador y para que éste piense su objeto de estudio particular desde la perspectiva de la idea de la unidad sistemática de todos los fenómenos de la experiencia posible.

---

2 "Idea para una historia universal con propósito cosmopolita", *En defensa de la Ilustración*, trad. de Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Alba, Barcelona, 1999, p. 86, (VII:27) (de aquí en adelante: "Historia universal").

Al discutir la aplicación de la teoría de la acción contenida en la filosofía práctica kantiana, la cual constituye el contenido del tercer capítulo, partimos del supuesto de que tal teoría ofrece los principios básicos con que es posible explicar las razones que hacen que los hombres decidan seguir un curso de acción específico, debido a que tales principios se definen en términos exclusivamente formales. Esto significa que pueden aplicarse a todas las circunstancias en las que actúan los sujetos históricos porque no contienen ningún supuesto acerca del material, es decir, las condiciones empíricas específicas en las que se mueven los sujetos históricos ni acerca de los fines concretos que éstos se plantean alcanzar por medio de sus acciones. En este sentido, y dentro de las limitaciones fijadas por el acceso a la relevante evidencia histórica, planteamos la posibilidad de determinar un método para el conocimiento objetivo de las razones y de los fines que motivan las acciones de los sujetos históricos a partir de los principios de la teoría de la acción derivada de la filosofía práctica de Kant. Aunque sus objetos de estudio son diferentes de aquellos del conocimiento que se puede generar a partir de los fenómenos históricos (las acciones de los hombres) que se fundamenta en la filosofía teórica kantiana, consideramos que el conocimiento de los motivos que llevan a los hombres a actuar tiene la misma validez objetiva que el conocimiento de sus acciones y contribuye, igualmente, al carácter científico del conocimiento histórico.

En el cuarto capítulo se analizan los principios metodológicos que Kant ofrece en su filosofía de la religión y del derecho para el conocimiento de los fenómenos religiosos y jurídicos de los sujetos históricos. Pretendemos analizar cómo se pueden definir, comprender y explicar los diversos conceptos del deber religioso, ético y jurídico y su impacto en las acciones de los hombres históricos. Kant considera posible determinar unos principios *a priori* que pueden aplicarse directamente para el conocimiento del ejercicio de la libertad ética y jurídica de los sujetos históricos y a partir de los cuales parece razonable suponer que se podrían derivar unos principios metodológicos para el conocimiento de los fenómenos religiosos y jurídicos como realidades históricas. Discutimos los principios sobre los que Kant finca su filosofía del derecho y de la religión para descubrir si son plenamente compatibles con los principios más generales que derivamos de su teoría general del conocimiento del mundo natural y de la acción humana, y para examinar sus implicaciones para el método del conocimiento histórico científico.

Una de las mayores sorpresas que suscitó la elaboración de este trabajo fue el descubrimiento de que no existe ningún estudio contemporáneo (por lo menos entre aquellos publicados en español o inglés que hayamos revisado) que examine las implicaciones precisas de la teoría kantiana del conocimiento para el método del conocimiento histórico o que haya usado esta teoría como su punto de partida para reflexionar acerca del problema de la objetividad o cientificidad del conocimiento histórico. Los últimos treinta años han visto un aumento del interés, entre los estudiosos de la obra crítica, en las implicaciones de los ensayos dedicados por Kant específicamente a la filosofía de la historia, pero la mayoría de las obras escritas al respecto interpreta estos ensayos como un ejemplo de la filosofía especulativa de la historia que se elaboraba en el siglo XVIII. Ésta pretendía definir, a partir de principios metafísicos y con fines heurísticos y políticos, el curso futuro de la totalidad de la historia como el progreso hacia la realización de su fin final, es decir, como el progreso hacia el pleno desarrollo de la capacidad de los hombres para el ejercicio de su racionalidad. Desde esta perspectiva, el uso que Kant hace del lenguaje teleológico cuando escribe acerca de la historia como una totalidad se interpreta como si fuera un principio explicativo del curso futuro de la historia. De acuerdo con esta interpretación, la relevancia de la filosofía de la historia se ubica en la esfera práctica en la que funge como el fundamento del principio de la esperanza: el sujeto histórico orienta sus acciones por medio del ideal del fin hacia el cual se mueve la historia (el logro de la paz perpetua entre las naciones) y deriva esperanza de este ideal para sostenerse en sus esfuerzos por actuar de acuerdo con los principios de la razón práctica, de modo parecido a como el creyente se sostiene en sus esfuerzos por cumplir con su deber ético por medio de su creencia en Dios.[3]

---

[3] Los autores más importantes que proponen esta interpretación de la filosofía kantiana de la historia son: Sharon Anderson-Gold, *Unnecessary evil. History and moral Progress in the Philosophy of Immanuel Kant*, State University of New York Press, Albany, 2001; Roberto R. Aramayo, *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*, Edaf, Buenos Aires, 2001; Thomas Auxter, *Kant's moral Teleology*, Mercer University Press, Macon, Georgia, 1982; William James Booth, *Interpreting the World; Kant's Philosophy of History and Politics*, University of Toronto Press, Toronto, 1986; Michael Despland, *Kant on History and Religion*, McGill-Queen's University Press, Montreal, 1973; Emil Fackenheim, *The God within: Kant, Schelling, and Historicity*, ed. de John Buridge, University of Toronto Press, Toronto, 1996; William Galston, *Kant and the Problem of History*, University of Chicago Press, Chicago, 1975; Paul Guyer, "Nature, Morality and the Possibility of Peace", *Kant on Freedom, Law and Happiness*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, pp. 408-434; George Armstrong Kelly, *Idealism, Politics and History. Sources of Hegelian Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010; Robert B. Louden, *Kant's impure Ethics. From rational Beings to human Beings*, Oxford University Press, Oxford, 2000; Rudolf Makkreel, *Imagination and Interpretation in Kant.*

Entre los estudiosos que interpretan los escritos kantianos sobre la historia como si formaran parte de una filosofía especulativa de la historia, también se encuentran quienes los analizan para encontrar sus implicaciones para el método y la teoría del conocimiento histórico. Al interpretar el lenguaje teleológico utilizado por Kant como si fuera un pronóstico del curso futuro de los eventos y de las acciones humanos, identifican lo que consideran una flagrante contradicción entre el método propuesto por Kant en la *Crítica de la razón pura* para la elaboración del conocimiento científico del mundo natural y sus supuestas pretensiones de pronosticar cómo debería desarrollarse el curso de los eventos históricos en el futuro a partir de una idea de la razón pura, como si su filosofía de la historia constituyera una versión anticipada y malograda de la filosofía de la historia de Hegel.[4]

Frente a estas dos posiciones interpretativas, sostenemos que la teoría kantiana del conocimiento histórico implica que la única finalidad que se encuentra en la historia es la de los sujetos históricos, quienes solamente pueden motivarse a actuar si es para la realización de algún fin que han adoptado como propio, con los medios más racionales (eficaces) a su alcance para lograrlo; en este sentido, todas las acciones humanas son racionales. Aunque Kant niega claramente la posibilidad de la realización del fin final que la razón práctica traza para la actividad política de los hombres históricos, hace un uso plenamente coherente de su teoría del conocimiento cuando utiliza la idea del fin de la historia como un principio metodológico con el cual el historiador puede aspirar a elaborar un conocimiento científico de los eventos históricos reales. Esto es así porque el historiador puede interpretar y explicar los fenómenos históricos no solamente como el resultado de las decisiones y de las acciones de los hombres en circunstancias materiales particulares, sino también desde la idea de su necesaria unidad sistemática amparada, a su vez, en la idea que la razón teórica

---

The hermenueutical Importance of the Critique of Judgement, The University of Chicago Press, Chicago, 1990; Gordon Michalson, *Kant and the Problem of God*, , Blackwell Publishers, Oxford,1999; Philip J. Rossi, *The social Authority of Reason. Kant's Critique, radical Evil, and the Destiny of Humankind*, State University of New York Press, Albany, 2005; Teresa Santiago, *Función y crítica de la guerra en la filosofía de I. Kant*, Anthropos/ Universidad Autónoma Metropolitana, Barcelona, 2004 y Howard Lloyd Williams (ed.), *Essays on Kant's political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago, 1992.

4 Esta interpretación de la filosofía kantiana de la historia se encuentra, sobre todo, en Yirmiahu Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, Princeton University Press, Princeton, 1980. Este libro, a nuestro juicio, ha ejercido una influencia desmedida en la interpretación de los ensayos kantianos sobre la filosofía de la historia durante los últimos treinta años. Uno de los propósitos del aparato crítico de este trabajo es el de demostrar puntualmente cómo Yovel desvirtúa elementos importantes del método del conocimiento histórico que se puede derivar de la filosofía crítica.

se forma de la totalidad de los fenómenos históricos. Este principio metodológico de la razón teórica, como una condición de la posibilidad del conocimiento científico, tiene la misma importancia que la exigencia del entendimiento de que los fenómenos particulares estén conformes con sus principios sintéticos *a priori*. No negamos que las ideas del progreso y del fin de la historia puedan tener un cierto impacto en el comportamiento de los sujetos históricos e impulsarlos a actuar a favor del ejercicio de su libertad en circunstancias históricas favorables, pero insistimos que la verdadera importancia de esta idea, y de la filosofía kantiana de la historia en su conjunto, se encuentra en la orientación teórica que le ofrece al historiador, pensado como sujeto cognoscente, en la elaboración del conocimiento de los fenómenos históricos como conocimiento científico.

La tarea de examinar la aplicación de los principios metodológicos generales de la teoría del conocimiento de la filosofía crítica a los problemas específicos del conocimiento histórico cobra mayor importancia, en nuestra opinión, debido a que ésta aún constituye el esfuerzo filosófico más sostenido y coherente para analizar y explicar los fundamentos del conocimiento científico moderno. La filosofía crítica de Kant cobra una relevancia especial en el contexto contemporáneo en el que muchos teóricos de la historia, fuertemente influidos por las teorías posmodernistas, están poniendo en duda la objetividad del conocimiento histórico en particular y del conocimiento científico en general.[5]

La filosofía crítica ostenta, además, ciertas características que nos llevan a plantear que su aplicación a los problemas teóricos y a los procedimientos investigativos de los historiadores puede ser especialmente provechosa; a continuación las más destacables de ellas:

---

[5] Algunos de los libros que exponen la teoría del conocimiento histórico defendida por los posmodernistas son: D. Attridge, G. Bennington y R. Young (eds.), *Poststructuralism and the Question of History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987; P. Burke (ed.), *New Perspectives on Historical Writing*, Polity Press, Cambridge, 1982; Peter D. Fenves, *A peculiar Fate. Metaphysics and world-History in Kant*, Cornell University Press, Ithaca, 1991; Paul K. Feyerabend, *Diálogo sobre el método*, Cátedra, Madrid, 2000; Jan Goldstein (ed.), *Foucault and the Writing of History*, Blackwell Publishers, Oxford, 1994; Keith Jenkins (ed.), *The postmodern Reader*, Academic Editions, London, 1992; Keith Jenkins, *Rethinking History*, Routledge, London, 1991 y *Why history? Ethics and Postmodernity*, Routledge, London, 1999; Georges Lapierre, *El mito de la razón*, Alikornio, Barcelona, 2003 y Hayden White, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, FCE, México, 2001. Uno de los críticos más acertados de la teoría posmoderna del conocimiento, Christopher Norris, no hace ningún uso de la teoría kantiana del conocimiento para refutar las tesis fundamentales del posmodernismo, aun cuando reconozca la importancia del pensamiento de Hume en la formulación de éstas; véase, especialmente: "'What is Enlightenment': Foucault on Kant", *The Truth about Postmodernism*, Blackwell Publishers, Oxford, 1993, pp. 29-99.

1. Toda la obra crítica se elabora a partir de la idea, característica del pensamiento ilustrado, de que los hombres son esencialmente iguales, porque todos cuentan con las mismas facultades básicas por medio de las cuales experimentan el mundo natural y deciden qué hacer en ello. Esta idea constituye uno de los fundamentos más importantes del método del conocimiento histórico propuesto en este trabajo; si todos los hombres históricos cuentan con las mismas facultades (aun cuando el uso que se les da varía enormemente entre los individuos y a lo largo de la historia) y si, además, es posible identificar aquellos principios *a priori* (es decir, universales y necesarios) con los cuales todos los hombres experimentan y actúan en el mundo histórico, sería posible definir, en términos formales, aquellos principios básicos a partir de los cuales se puede dar una explicación objetivamente válida de las razones por las que actúan los hombres históricos, los fines que se plantean realizar y los resultados de sus acciones en el mundo histórico.

Para el historiador, la enorme ventaja del método del conocimiento histórico que se puede derivar de la filosofía crítica radica, en primera instancia, en que le proporciona los principios metodológicos para plantearse la posibilidad de conocer todos los fenómenos históricos, por distantes en el tiempo que estén o ajenos que le parezcan, por medio de los mismos principios. Además, la idea de la esencial y profunda igualdad de todos los hombres[6] obliga al historiador a considerarlos como igualmente capaces de realizar acciones históricamente significativas, lo cual sustenta el argumento de que la historia tiene que ocuparse de la totalidad de la actividad humana históricamente significativa y no solamente de las acciones de los grupos dominantes en las diversas sociedades. La idea de la igualdad de todos los hombres también informa la naturaleza comunitaria y democrática de los principios generales de la filosofía ética y política kantiana, aunque también se debe señalar que Kant introduce algunas inconsistencias en su filosofía del derecho y de la religión cuando intenta aplicar sus principios filosóficos generales a la realidad histórica en que él se desenvolvía.

2. A pesar de una larga tradición que ha calificado su pensamiento como idealista,[7] Kant insiste, en toda su teoría del conocimiento de los fenómenos natura-

---

6 Allen W. Wood, *Kant's ethical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, pp. 5-8.

7 Varios autores examinan la relación entre la filosofía crítica y los pensadores idealistas posteriores, entre los cuales hemos consultado Karl Ameriks, *Kant and the historical Turn. Philosophy as critical Interpretation*, Oxford University Press, Oxford, 2006; George di Giovanni, *Freedom and Religion in Kant and his immediate*

les, que su punto de partida es el supuesto de que las intuiciones sensibles que suministran el material para todos los objetos del conocimiento científico son suscitadas por un algo, llámese la cosa en sí o el objeto transcendental, del cual no puede conocerse nada, pero que puede pensarse justificadamente como algo externo a y aparte de la mente del sujeto cognoscente. Kant presenta su argumento más detallado sobre este tema en la "Refutación del idealismo",[8] donde plantea que la única explicación de que el sujeto cognoscente pueda tener conciencia de sí misma es por medio de la conciencia de las cambiantes y sucesivas representaciones que le son dadas en el sentido interno, lo cual, a su vez, solamente puede explicarse si se parte de que hay algo, de lo que no podemos conocer nada, que suscita que tales representaciones sean dadas como las intuiciones sensibles del sentido externo.

La importancia de este argumento es que fundamenta una teoría del conocimiento histórico que parte de un principio básico para todas las actividades humanas, sean del sujeto histórico o del historiador que las investiga: que tiene sentido hablar de un mundo histórico conformado por objetos externos a la mente del sujeto cognoscente (o del agente histórico) y que es susceptible de conocerse objetivamente por medio de la investigación histórica. El rechazo kantiano a la posibilidad del conocimiento dogmático de la realidad empírica por medio de ideas puras, por racionales que sean, y el énfasis que pone en la necesidad de la comprobación empírica de las teorías y de los conocimientos científicos subrayan la cercanía entre las bases teóricas y los principios metodológicos que defiende en su teoría del conocimiento y las prácticas reales de los sujetos históricos y de la gran mayoría de los historiadores que los estudia.[9]

Successors. The Vocation of Humankind, Cambridge University Press, Cambridge, 2005; Sally Sedgwick (ed.), *The Reception of Kant's critical Philosophy. Fichte, Schelling & Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000 y Frederick C. Beiser, *German Idealism. The Struggle against Subjectivism, 1781-1801*, Harvard University Press, Cambridge, Ma., 2002.

8 *Crítica de la razón pura*, trad. de Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, 2002, B 274-9.

9 Georg Iggers enfatiza cómo la filosofía de la historia contemporánea se ha distanciado de la práctica y los presupuestos de la gran mayoría de los historiadores que realiza investigación empírica del pasado humano: "Existe ciertamente una notable discrepancia entre las afirmaciones teóricas de filósofos, sociólogos, críticos literarios y otros que reflexionan sobre la historia pero que no la escriben, y los historiadores, que por lo común no se preocupan tanto de las premisas teóricas de su trabajo. Mientras aquéllos, partiendo de enfoques de teoría lingüística y textual, ponen en duda que los textos estén referidos a la realidad y, por consiguiente, también la necesidad de los métodos científicos, los historiadores continúan manejando científicamente sus fuentes, con una comprensión del método que no niega el concepto de racionalidad de la ciencia histórica tradicional, sino que lo amplía de forma significativa" (Georg G. Iggers, *La ciencia histórica en el siglo XX*, trad. de Fernando Sánchez Márquez, Idea Books, Barcelona, 1998, p. 22). En este pasaje Iggers defiende la noción

3. Aunque Kant finca su teoría del conocimiento de la moralidad en la determinación de los principios puros por medio de los cuales se puede evaluar la calidad moral de las acciones humanas, el concepto del sujeto moral que elabora en su filosofía práctica es el del hombre histórico de carne y hueso, definido como un ser racional finito.[10] Por medio de este concepto, Kant argumenta que el ser humano tiene la capacidad, *qua* ser racional, de ejercer la libertad porque es capaz de formular y de reconocer la validez de principios morales bajo la forma de un mandato incondicionado (el imperativo categórico o jurídico). Pero su teoría ética y la teoría de la acción que de ella se deriva también parten del concepto del sujeto moral como un ser finito (es decir, empírico o histórico) que siente un fuerte impulso por satisfacer sus inclinaciones y apetitos sensibles, determinados, en parte, por medio de las necesarias relaciones sociales que los sujetos históricos entablan entre sí. Los sujetos históricos sólo ejercen la libertad en la medida en que crean principios o normas racionales que modifican su comportamiento acostumbrado en la sociedad en la que se mueven. La evaluación de la importancia histórica de tales normas no se limita a la forma racional de la legalidad universal exigida por la razón práctica, sino también incluye el con-

---

de que los historiadores pueden hacer caso omiso de los aspectos teóricos y metodológicos del conocimiento histórico sin que tal omisión afecte la calidad o la objetividad de su obra; una de las propuestas básicas de este trabajo plantea exactamente lo contrario, es decir, que la posibilidad del conocimiento histórico objetivamente válido está íntimamente relacionada con el método seguido por el historiador en todo el proceso de su elaboración. El método incluye, necesariamente, la postura que éste adopta frente a los problemas básicos de la teoría del conocimiento que solamente pueden comprenderse con base en alguna teoría filosófica. Para una apreciación semejante, véase la entrevista a Hans Kellner en Ewa Domanska, *Encounters. Philosophy of History after Postmodernism*, University of Virginia Press, Charlotsville, 1998, p. 41.

[10] Kant especifica, en la *Metafísica de las costumbres*, cit., p. 17, (VI:214), que las leyes de la moralidad, en cuanto leyes de la libertad, pueden ser éticas (internas) o jurídicas (externas); sin embargo, no siempre establece claramente, cuando habla de la moralidad en sus escritos sobre la historia, si se está refiriendo a los principios que rigen el ejercicio de la libertad externa o de la libertad interna de los hombres. Por ejemplo, cuando alude al progreso en la moralización de los hombres históricos no especifica si el fin de la historia es la paz perpetua (el fin del derecho), como sostenemos en este trabajo, o el fin que se piensa para las acciones éticas (el reino ético de los fines), como argumentan muchos de los comentaristas sobre la filosofía kantiana de la historia; simplemente habla del progreso de la humanidad hacia "lo mejor" ("Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor", *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, trad. de Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo, Ediciones Cátedra, Madrid, 2005, p. 205, (VII:89) (de aquí en adelante: "Progreso") y "Sobre el tópico: esto puede ser correcto en teoría, pero no vale para la práctica", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 283, (VIII:308) (de aquí en adelante: "Teoría y práctica"). En este trabajo, hemos optado por respetar los términos originales utilizados por Kant en las citas directas de su obra. Para evitar confusiones, en nuestro texto seguimos el uso que Kant da (en casi todos los contextos, con la excepción de sus referencias a la idea del progreso en la filosofía de la historia) a las palabras moral (*Moral*) y moralidad (*Moralität*), las cuales se usan como sinónimos de ética y eticidad. Cuando nos referimos a los principios de la libertad externa, los cuales determinan las acciones del sujeto, pero no sus máximas, hablamos de ellos como principios jurídicos y calificamos sus acciones como legales.

texto de una situación histórica específica y la producción de fenómenos históricos nuevos (es decir, acciones humanas nuevas).

El concepto del sujeto histórico que se deriva de la filosofía práctica de Kant piensa a éste como un ser racional finito; el principio supremo de la moralidad se define a partir del concepto del hombre como un ser nouménico capaz de determinarse por el principio incondicionado de la razón práctica. Este principio tiene que traducirse en acciones concretas en el mundo histórico, en competencia con los impulsos sensoriales que el sujeto histórico siente simplemente porque también tiene que vivir en un mundo que a menudo lo priva de muchos de los satisfactores que anhela o, incluso, de aquellos que necesita para su sobrevivencia. Lejos de ubicar el sujeto de la filosofía práctica en una esfera abstracta y divorciada de la realidad histórica, planteamos que la filosofía práctica kantiana ofrece un concepto del sujeto histórico como un ser fuertemente condicionado por las circunstancias históricas materiales en las que vive, pero también capaz de impulsarse a la acción a partir del concepto de su deber de actuar según los principios de la razón práctica.

4. La igualdad de todos los hombres planteada en la filosofía crítica, como ya hemos señalado, se finca en la identificación de las facultades básicas por medio de las que los hombres experimentan, conocen y actúan en el mundo histórico. El ejercicio de estas facultades y la aplicación de los principios asociados con cada una de ellas sólo puede realizarla la persona individual; tanto la teoría del conocimiento como la teoría de la acción en Kant parten del supuesto de que el conocimiento teórico que los hombres elaboran y los fines que se fijan para sus acciones son esencialmente actividades individuales[11] y, en esta medida, se puede apreciar que Kant privilegia en su filosofía crítica al concepto del hombre moderno individualista, quien se encuentra cada vez más alejado de la comunidad natural premoderna.

Kant también argumenta que el hombre sólo puede comprenderse y, a la vez, realizar su potencial para el conocimiento y la libertad como un ser social. El conocimiento teórico y tecnológico de la naturaleza recibe un fuerte impulso si se construye en el contexto de una comunidad de científicos y filósofos que lo discute y critica libremente. Del mismo modo, la multiplicación de los objetos apetecidos por los hombres históricos que resulta del desarrollo del conocimiento del mundo natural aviva

---

[11] Allen W. Wood, *Kant's ethical Thought*, cit., p. 289.

la competencia entre éstos por su obtención; el concepto de felicidad que tienen los individuos en cualquier época histórica refleja el valor que su sociedad atribuye a la adquisición o el disfrute de tales objetos. El progreso histórico en el ejercicio de la libertad, que constituye uno de los principios esenciales de la filosofía kantiana de la historia, también tiene que evaluarse en términos sociales: la importancia histórica de algún concepto del deber no radica primordialmente en su mayor o menor cercanía a los principios éticos y jurídicos planteados en la filosofía crítica, sino en su aceptación y adopción por parte de un grupo significativo de sujetos históricos en una sociedad en particular. El individuo es la unidad con que se elabora el conocimiento histórico pero, debido a que comparte las mismas facultades básicas con todos los demás sujetos históricos, los principios y los fines con los que conoce el mundo histórico y determina sus acciones en ello son comprensibles para los demás hombres (incluido el historiador); por esta misma razón, son susceptibles de socializarse y convertirse en fenómenos históricos.

5. Al indagar las razones que llevan a los hombres históricos a adoptar y respetar normas sociales de conducta más racionales o más generales de las que rigen su convivencia social en una época dada, Kant se muestra profundamente pesimista respecto de la capacidad de los hombres históricos para llevar a cabo tales cambios de manera espontánea o voluntaria. Más bien, identifica a la necesidad (la naturaleza), que resulta de la tendencia de los hombres a buscar resolver sus diferencias por medio de la violencia, como la fuente más frecuente y segura del impulso que éstos sienten para modificar sus normas de convivencia. La visión de la historia que Kant ofrece en sus escritos sobre la filosofía de la historia destaca la contribución de la necesidad (que incluye las acciones de los demás hombres) a la determinación de sus propias acciones y, particularmente, a su disposición para progresar hacia la racionalización de su vida política y social. En este sentido, es posible plantear que la filosofía kantiana de la historia tiene fuertes tintes materialistas; las cambiantes condiciones materiales tienen para Kant, en el conocimiento y la interpretación de los fenómenos históricos, tanto o más peso que el conocimiento de las razones por las cuales los individuos deciden perseguir un cierto curso de acción o el conocimiento de los fines que buscan realizar por medio de ello. El carácter materialista de la teoría kantiana de la historia es un reflejo directo de la importancia que asigna, a lo largo de su teoría

general del conocimiento, a la experiencia sensorial del mundo externo como única fuente posible del material con el cual el sujeto genera el conocimiento.

Este punto cobra especial importancia debido a la relación que guarda con uno de los principios metodológicos desarrollados en la obra de Marx, cuya teoría de la historia se centra en la relación dialéctica que guardan entre sí las condiciones de la producción material de la vida y todas las demás esferas de la actividad humana histórica (política, social, ideológica o cultural) en una época histórica determinada. Este principio aún constituye, a nuestro parecer, una de las herramientas metodológicas más poderosas que tiene a su disposición el historiador para distinguir, a grandes rasgos, las características esenciales de las diversas formas de organización económica y social en la historia aunque, en años recientes y con el auge del pensamiento posmodernista, ha sido relativamente olvidado por historiadores y filósofos.[12] Uno de los motivos que impulsó la realización de este trabajo fue el de examinar en qué medida y hasta qué punto la teoría del conocimiento histórico que se puede derivar de los principios metodológicos generales analizados por Kant en su obra crítica anticipa y resuelve algunos de los problemas teóricos que surgieron posteriormente en torno a la teoría marxista del materialismo histórico.

Kant define los principios propiamente filosóficos (es decir, universales y necesarios) sobre los que se finca la posibilidad de una teoría del conocimiento histórico que reconoce la importancia de las condiciones naturales en la determinación de los fines y de las acciones de los hombres históricos. Aunque Kant no atribuye ningún peso especial a la actividad económica en la evaluación del impacto de las condiciones materiales en el comportamiento de los hombres históricos, sí plantea con mucha mayor precisión la relación entre estas condiciones y la capacidad del individuo de actuar libremente si comparamos lo que escribe a lo largo de la filosofía crítica con los planteamientos de Marx.

Kant también anticipa los problemas que Marx confronta al pensar la relación entre la idea de la dirección hacia la cual la razón piensa que se está moviendo la historia y el conocimiento detallado de los procesos y eventos históricos que constituyen la materia de la investigación histórica. En la obra de Marx se encuentran escasas referen-

---

[12] Gustavo Leyva, "La teoría crítica en México", *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, México, núms. 11-12, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, diciembre de 2001, p. 133.

cias acerca de cómo se podría pensar la sociedad comunista hacia la cual aquél plantea que se mueve la historia humana[13] y en torno a la relación precisa que guarda esta idea con el método para el conocimiento de los procesos y eventos históricos reales. En la filosofía kantiana, la viabilidad teórica pero no la inevitabilidad del fin de la historia (la paz perpetua) es determinada con gran precisión como un principio metodológico que puede ser empleado por el historiador como un dispositivo heurístico que lo oriente en la interpretación y evaluación de los fenómenos históricos. Utilizar la idea del progreso en la historia como un principio metodológico, sin embargo, no significa que la historia se esté moviendo necesariamente hacia la realización de su fin final ni implica la posibilidad de que este fin pueda realizarse en algún futuro histórico indeterminado.

Definir la idea de la totalidad del mundo histórico como un principio metodológico y no como una anticipación del curso de los eventos históricos tiene dos consecuencias para los agentes históricos y para el conocimiento que se puede generar de sus acciones. Establece claramente la responsabilidad que éstos tienen de contribuir, en la medida de sus posibilidades, a la realización del fin de la historia, es decir, la paz perpetua, en la conciencia plena de que es irrealizable en el mundo histórico real. La imposibilidad de lograr el fin de la historia también sirve para invalidar el argumento político de que los fines que los sujetos históricos se imaginan estar realizando justifican los medios injustos empleados para conseguir su realización. El modo en que Kant trata el ideal teleológico del fin de la historia como un mero principio metodológico también debería servir para alejar al historiador de cualquier tentación de interpretar el devenir histórico de la humanidad como la expresión de la idea determinista de la historia que a veces se encuentra entre los intérpretes marxistas menos cuidadosos y los políticos de izquierda menos escrupulosos.

6. Kant elabora su teoría del conocimiento en la filosofía crítica a partir del principio gnoseológico que plantea que lo único que el historiador, o cualquier otro científico, puede llegar a conocer son los fenómenos y nunca las cosas como son en sí mismas, al margen de la experiencia o del conocimiento humano.[14] Tal como Kant

---

[13] *Manuscritos de economía y filosofía*, trad. de Francisco Rubio Llorente, Alianza, Madrid, 2010, pp. 138-152; *Crítica del Programa de Gotha*, Editorial Progreso, Moscú, 1977, pp. 16-18 y *El capital. Crítica de la economía política*, vol. I, trad. de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1973, pp. 43 y 443.

[14] Al insistir que lo único que podemos conocer son los fenómenos, Kant se distancia enfáticamente de los dogmáticos y de los racionalistas que le precedieron y, especialmente, de Leibniz: "[…] si hemos prescindido de todas las condiciones de la intuición, está claro que no nos queda en el mero concepto más que lo interior

insiste a lo largo de la *Crítica de la razón pura*, el material para todo el conocimiento tiene su origen exclusivamente en la intuición sensible. La determinación de los objetos conocidos y de sus relaciones en el espacio y el tiempo, sin embargo, sólo puede realizarse mediante las formas *a priori* del pensamiento humano. Además de la fundamentación y la justificación del carácter objetivo del conocimiento del mundo natural a partir de los principios metodológicos determinados en la primera *Crítica*, el giro copernicano realizado por Kant en la manera en que piensa la relación entre el objeto conocido y el sujeto cognoscente tiene dos otras implicaciones importantes para la filosofía de la historia que intentamos derivar de la obra crítica.

En primer lugar, el argumento que Kant desarrolla para demostrar que el único conocimiento que se puede elaborar es a partir de los fenómenos permite formular una respuesta a aquellos teóricos del conocimiento histórico que plantean que éste carece de objetividad porque sus objetos de estudio, es decir, las acciones y los eventos históricos, acontecieron en el pasado y que, a diferencia de lo que hacen algunas de las ciencias naturales, es imposible reproducirlos experimentalmente en el presente en que vive y trabaja el historiador.[15] Lo más a que pueden aspirar los historiadores, según esta teoría del conocimiento, es a una reconstrucción aproximada y parcial de los verdaderos hechos históricos que ya se han perdido en el tiempo.

El carácter fenoménico del conocimiento en que insiste Kant, sin embargo, se aplica a toda la experiencia humana, incluidas las vivencias de los sujetos históricos

---

en general y la relación de sus elementos, que es la que hace posible lo exterior [en la representación]. Pero esta necesidad, cuya única base es la abstracción, no se produce en las cosas en cuanto dadas en la intuición con unas determinaciones que sólo expresan relaciones, sin basarse en nada interior. No se produce porque tales cosas no son cosas en sí mismas, sino meros fenómenos. Lo único que de la materia conocemos son puras relaciones: lo que llamamos determinaciones internas de ésta sólo es interior desde un punto de vista comparativo" (B 341); véase, también: "Some remarks on Ludwig Heinrich Jakob's Examination of Mendelssohn's Morning Hours", *Anthropology, History and Education*, trad. de Günter Zöller, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, ed. de Günter Zöller y Robert B., Louden Cambridge University Press, New York, 2007, p. 179, (VIII:153).

[15] Hayden White plantea exactamente esta posición en su entrevista con Ewa Domanska al señalar: "[El pasado] ya no existe. Solamente se le puede estudiar por medio de cosas que han sobrevivido. Los eventos de la historia son, por definición, imposibles de replicar. No los podemos repetir como se puede hacer con eventos físicos en un laboratorio. No se puede replicar —por definición— los eventos históricos. Ya no se pueden percibir. Así que no se pueden estudiar empíricamente" (Ewa Domanska, *Encounters. Philosophy of History after Postmodernism*, cit., p. 16). Para un resumen de la supuesta falta de objetividad de las ciencias sociales en comparación con las naturales y una discusión de la naturaleza contingente y parcial de todo el conocimiento científico, incluido el de las ciencias naturales, véase: Mario Bunge, *Causality and modern Science*, Dover Publications, Toronto, 1979, pp. 265-267.

de los eventos en que participan o en los que están involucrados en contra de su voluntad. En términos gnoseológicos, no existe ninguna diferencia en la manera en que el sujeto histórico y el historiador conocen los objetos del mundo externo; para ambos lo único a que se puede aspirar es al conocimiento objetivo de los fenómenos, es decir, de lo que se puede captar por medio de la sensibilidad y explicar por medio del entendimiento y de la razón. Si el historiador nunca podrá reproducir exactamente la multiplicidad de las sensaciones y de los pensamientos que los sujetos históricos experimentan al participar en los acontecimientos históricos, sí puede plantearse la posibilidad de reconstruir y explicar las causas de tales acontecimientos debido a que cuenta con una diversidad de fuentes a la que el sujeto histórico no tiene acceso y, sobre todo, porque puede comparar su objeto de estudio con otros eventos históricos anteriores, simultáneos o posteriores. La teoría kantiana del conocimiento enfatiza que el conocimiento se elabora no sólo con base en las múltiples intuiciones sensibles particulares sino, también, en la capacidad para la síntesis o la generalización,[16] renglón en el que el historiador tiene una gran ventaja respecto de los sujetos históricos directamente involucrados en o afectados por los eventos que constituyen su objeto de estudio.

Se puede plantear algo parecido en relación con los fines que el sujeto histórico se fija y las razones por las cuales se los fija. Es cierto que, de acuerdo con la teoría de la acción desarrollada en la filosofía práctica kantiana, el agente es el único que experimenta el impulso que le decide a realizar una acción (la cual, si es históricamente significativa, es susceptible de convertirse en un fenómeno histórico). Pero el historiador conoce y experimenta, en su propia persona, el complejo juego entre la libertad y la necesidad que impulsa, en términos generales, a los sujetos históricos a actuar de una cierta manera para lograr un fin particular; cuenta, además, con la ventaja de que puede analizar las acciones de los sujetos históricos y las condiciones materiales en las que actúan para realizar sus fines en un tiempo y espacio que él mismo determina como constitutivos del fenómeno que estudia. Otra vez, podemos

---

[16] En la *Lógica* Kant plantea: "La intuición es una representación *singular* (*repraesentat. singularis*); el concepto es una representación *universal* (*repraesentat. per notas comunes*) o *refleja* (*repraesentatio discursiva*)... El concepto se opone a la intuición puesto que es una representación universal o una representación de lo que es común a varios objetos; por consiguiente, una representación en tanto que puede estar contenida en varias" (*Lógica. Un manual de lecciones*, ed. de G. B. Jäsche, trad. de María Jesús Vázquez Loberías, Akal, Madrid, 2000, p. 141, (IX:91). Véase, también: Giovanni Bonioli, *On Scientific Representations. From Kant to a new Philosophy of Science*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2007, pp. 14-22.

plantear que el historiador no comparte toda la experiencia vivencial inmediata de los sujetos históricos, pero que la remplaza con la síntesis de una gran variedad de fenómenos, la cual constituye una parte esencial de la elaboración del conocimiento objetivamente válido.

Al argumentar que el conocimiento resulta de las síntesis del material de la intuición sensible que el sujeto cognoscente realiza por medio de las formas puras del pensamiento intrínsecas a la facultad cognoscitiva humana, Kant también abre la posibilidad de que los historiadores elaboren distintas explicaciones objetivamente válidas de las causas y del significado de los eventos que estudian. El mismo Kant señala que la investigación minuciosa de un proceso en el mundo natural y la síntesis más general de un número elevado de tales procesos solamente constituyen dos intereses distintos de la razón pero que ninguno de los dos es preferible al otro.[17] Agregaríamos que el historiador puede enfocar cualquier proceso o acontecimiento desde la óptica del peso de las condiciones históricas (la necesidad) en la delimitación de los posibles cursos de acción que pueden seguir los sujetos históricos, desde la idea del ejercicio de su libertad como la causa de los cambios en las mismas condiciones históricas o como el resultado de la relación dialéctica que establece entre ambos principios explicativos. La teoría kantiana del conocimiento señala el carácter inagotable de los fenómenos históricos y la función sintetizadora de las teorías o de los conceptos explicativos que se les puede aplicar, lo cual da como resultado la naturaleza aproximada y parcial —no por eso menos objetiva— de cualquier conocimiento del mundo histórico; lejos de proponer una versión única de la historia regida por los fines que la razón práctica le impone al hombre, la teoría kantiana del conocimiento aplicada al conocimiento histórico sugiere que es inevitable que se elabore una amplia gama de interpretaciones del pasado.

7. El método de exposición empleado por Kant se basa en la distinción que establece entre las diversas facultades humanas y entre los principios *a priori* por medio de los cuales se fundamenta la validez objetiva del conocimiento de sus objetos. Este trabajo, como ya hemos señalado, busca identificar aquellos principios puros que fundamentan la posibilidad y la validez objetiva del conocimiento histórico científico. Para Kant, la crítica de la razón humana implica la separación (el análisis) de

---

[17] B 694-6.

los principios *a priori* de su uso teórico y práctico. Por medio de la separación y la identificación exacta de estos principios, Kant propone una teoría del conocimiento que abarca todos los ámbitos de la vida del sujeto histórico y con la cual se puede identificar los diversos principios con que éste organiza su actividad. Sin embargo, para aplicar los principios de la filosofía crítica a los objetos del conocimiento histórico de modo adecuado, el historiador debe partir del principio metodológico que postula la relación de mutua interacción y dependencia (la relación dialéctica) entre las distintas facultades básicas del sujeto histórico y entre los principios generales que rigen su uso.[18] En última instancia, esto se debe a que, para Kant, la razón humana es una sola. Para conocer con exactitud los diversos principios que emplea en sus diferentes esferas de acción, la filosofía crítica distingue entre sí las distintas funciones del pensamiento, pero siempre bajo el supuesto de que las actividades de los hombres históricos requieren la intervención de todos los diferentes usos que pueden hacer de la razón.

Por consiguiente, sólo se puede comprender cabalmente la experiencia que los sujetos históricos tienen del mundo natural si se toma en cuenta la relación dialéctica entre el conocimiento de los fenómenos naturales e históricos que éstos manejan y sus ideas acerca de lo incondicionado, las cuales incluyen los diversos ideales morales, políticos, religiosos y gnoseológicos que persiguen por medio de sus acciones. El grado de desarrollo de su conocimiento del mundo también incidirá directamente en los objetos y los fines que se determinan en función de su concepto del deber ético, religioso y jurídico. El concepto de belleza aceptado por los hombres en un tiempo histórico específico influirá en cómo conciben y expresan el conocimiento que producen, de la misma forma en que sus creencias y aspiraciones ético religiosas incidirán en sus expresiones artísticas.

---

[18] La crítica de la razón pura, apunta Kant, es un "tratado sobre el método" que traza el "perfil entero de la ciencia en relación con su articulación interna [...] la razón constituye, con respecto a los principios del conocimiento, una unidad completamente separada, subsistente por sí misma, una unidad en la que, como ocurre en un cuerpo organizado, cada miembro trabaja a favor de todos los demás y éstos, a su vez, a favor de los primeros; ningún principio puede tomarse con seguridad desde un único aspecto sin haber investigado, a la vez, su relación global con todo el uso puro de la razón" (B xxiii). Para comentarios que corroboran este punto en relación con las distintas esferas de la actividad humana, analizadas en la filosofía crítica, véanse: Ernest J. Weinrib, "Law as Idea of Reason", *Essays on Kant's political Philosophy*, cit., p. 42; Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of practical Reason*, University of Chicago Press, Chicago, 1960, p. 120 y Susan Neiman, "Understanding the Unconditioned", *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, cit., vol. I, part 2, sections 3A-3L, p. 506.

Las relaciones dialécticas también tienen un papel de mucho peso en cómo el historiador elabora el conocimiento histórico. Una de las consecuencias más importantes del giro copernicano efectuado por Kant en la filosofía crítica es que solamente se puede conocer un fenómeno al compararlo con otros fenómenos debido, precisamente, a que el único conocimiento válido a que podemos aspirar es aquel que obtenemos a partir de la sensación (la materia de las intuiciones sensibles) y las únicas relaciones que podemos establecer entre los fenómenos tiene su fuente en las funciones *a priori* del pensamiento. Como resultado, todos los fenómenos históricos se encuentran en una relación dialéctica (de dependencia mutua), en el sentido de que la determinación de un fenómeno solamente puede realizarse por medio de su relación, de semejanza o contraste, con otros fenómenos. Las consecuencias de la Revolución Mexicana, por ejemplo, únicamente pueden evaluarse en relación con las de otros movimientos revolucionarios o políticos, sobre todo nacionales, pero también los que se dan en el resto del mundo. Los términos en los que se pueden explicar las causas o el significado de los eventos históricos sólo puede darse, asimismo, en términos comparativos: la importancia del hambre de los campesinos franceses como explicación causal del estallido de la Revolución Francesa sólo tiene sentido si se la compara con otros posibles factores causales como la incompetencia política de Luis XVI o el impacto del pensamiento ilustrado en las aspiraciones políticas de la burguesía francesa.

Finalmente, es necesario aclarar el ánimo con el que nos hemos acercado a y buscado interpretar la filosofía crítica de Kant. Hay, a nuestro juicio, dos distintas maneras de leer la obra kantiana; por un lado, existe una larga tradición, que puede rastrearse por lo menos desde la obra de Hans Vaihinger en alemán[19] y la de Norman Kemp Smith en inglés,[20] que basa su interpretación de la teoría kantiana del conocimiento en la premisa de que su autor fue incapaz de detectar las inconsistencias más flagrantes en la exposición de los principios básicos de su filosofía.[21] En casos extremos, los estudiosos que parten de esta premisa se dedican a señalar todos los pasajes que, a su juicio, demuestran la falta de congruencia y de rigor en su uso por parte de

---

[19] Hans Vaihinger, *Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft*, 2 vols., Spemann, Stuttgart, 1882-1892.

[20] Norman Kemp Smith, *A Commentary to Kant's Critique of pure Reason*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2003.

[21] Los adherentes a esta tradición formarían lo que Buchdahl llama *the "Kant constantly contradicts himself" club* (G. Buchdahl, *Kant and the Dynamic of Reason: Essays on the Structure of Kant's Philosophy*, Blackwell, Oxford, 1992, p. 93, *apud* Paul Abela, *Kant's empirical Realism*, Clarendon Press, Oxford, 2002, p. 255).

Kant. En su versión más benigna, los filósofos que defienden esta manera de leer la filosofía crítica consideran que partes de lo dicho por Kant simplemente no tienen sentido. Estos autores están dispuestos a conceder que hay otros aspectos de su producción teórica que merecen respeto y que contribuyen al conocimiento filosófico pero no tratan la filosofía crítica como un método sistematizado con el cual se puede fundamentar la cientificidad del conocimiento.

Por el otro lado, hay quienes se acercan a la filosofía crítica y hacen todo lo posible por encontrar el sentido de aquellas de sus partes en las que no está inmediatamente claro exactamente a qué se refiere o cómo lo que Kant dice en una parte de su obra puede reconciliarse con lo que dice en otra. Quienes leemos la obra de Kant desde esta perspectiva partimos del supuesto de que un pensador tan riguroso y exigente como Kant merece el respeto del lector; lo menos que se debe hacer al acercarse a su obra es meditar cuidadosamente todo lo que escribe para tratar de comprenderlo como parte de un todo con su propia unidad y coherencia; este es el método de lectura que hemos intentado aplicar en la elaboración de este trabajo.

Otfried Höffe plantea, con gran claridad, la diferencia entre estos dos enfoques de la lectura de la filosofía de Kant al explicar cómo analiza los escritos kantianos sobre la idea de la paz perpetua:

> En la interpretación filosófica está de moda colocar a los textos clásicos en el banquillo de los acusados, siguiendo el modelo norteamericano de los juicios criminales, para revelar la ambigüedad de sus conceptos, las falacias de sus argumentos, las contradicciones en sus conclusiones y hasta el carácter engañoso de sus intuiciones básicas. La tarea primordial [de los filósofos], la de ofrecer una interpretación coherente, se ve desplazada, con frecuencia, por el afán de descubrir las inconsistencias de la obra en cuestión. Una lectura más cuidadosa de los textos nos incita a proceder en sentido opuesto. Lo que debería colocarse en el banquillo de los acusados es la crítica facilona; no en un espíritu de condescendencia, como ha sido sugerido recientemente por el "principio de la caridad", sino por la estima en la que se tienen las ideas formuladas por Kant. En esta obra no se admitirá una interpretación a no ser que sea posible explicar el significado del argumento desarrollado por Kant en términos racionales. Sólo después de realizar este esfuerzo es apropiado criticarlo.[22]

---

[22] Otfried Höffe, *Kant's cosmopolitan Theory of Law and Peace*, trad. de Alexandra Newton, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, p. xvii.

Capítulo 1. La teoría crítica del conocimiento: la objetividad y la cientificidad del conocimiento histórico

1. Los principios metodológicos de la teoría crítica del conocimiento y el método del conocimiento histórico

La filosofía crítica de Kant es, sobre todo, una teoría del conocimiento[1] que abre la posibilidad de elaborar conocimiento objetivo y científico acerca de una amplia gama de actividades humanas y del mundo natural en el cual éstas se producen.[2] La esencia del método científico expuesto en las principales obras de la filosofía crítica[3] se refleja

---

1 Kant dice explícitamente que sus críticas de la razón teórica y de la razón práctica son teorías del conocimiento; escribe en el "Prólogo" a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* que "[…] en la medida en que ha de haber razón en [las] ciencias tiene que conocerse en ellas algo *a priori*, y este conocimiento puede poseer dos tipos de relación con su objeto: o bien para *determinar* simplemente este último y su concepto (que ha de venir dado por otro lado), o bien para *convertirlo en realidad*. La primera relación constituye el *conocimiento teórico* de la razón; la segunda, el *conocimiento práctico*" (B x).

2 Para una defensa de la viabilidad de la teoría kantiana del conocimiento del mundo natural y una crítica de los argumentos del escepticismo, véase: Arthur W. Collins, *Possible Experience. Understanding Kant's Critique of pure Reason*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1999, pp. 91-100. Hay muchos estudios generales sobre el significado y la validez de los argumentos desplegados por Kant para fundamentar su teoría del conocimiento en la primera *Crítica*, de los cuales hemos consultado para este trabajo: Henry E.Allison, *Kant's transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, Yale University Press, New Haven, 1983; Matthew C. Altman, *A Companion to Kant's Critique of pure Reason*, Westview, Boulder, 2008; Graham Bird, *The revolutionary Kant. A Commentary on the Critique of pure Reason*, Open Court, Chicago, 2006; H. W. Cassirer, *Kant's first Critique. An Appraisal of the permanent Significance of Kant's Critique of pure Reason*, George Allen and Unwin, London, 1968; Norman Kemp Smith, *A Commentary to Kant's Critique of pure Reason*, cit; Alejandro Llano Cifuentes, *Fenómeno y trascendencia en Kant*, Universidad de Navarra, Pamplona, 2002; Felipe Martínez Marzoa, *Releer a Kant*, Anthropos, Barcelona, 1992; H. J. Paton, *Kant's Metaphysic of Experience. A Commentary on the first Half of the Kritik der reinen Vernunft*, (2 vols), George Allen and Unwin, London, 1936; Jay F. Rosenberg, *Accessing Kant. A relaxed Introduction to the Critique of pure Reason*, Clarendon Press, Oxford, 2005; Anthony Savile, *Kant's Critique of pure Reason, An Orientation to the central Theme*, Blackwell Publishing, Oxford, 2005; P. F. Strawson, *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of pure Reason*, cit; W. H. Walsh, *Kant's Criticism of Metaphysics*, University of Edinburgh Press, Edinburgh, 1997.

3 Kant escribe que la *Crítica de la razón pura* "es un tratado sobre el método" (B xxii). Para una discusión de la filosofía crítica como un "tratado del método", véase: Alejandro Llano Cifuentes, *Fenómeno y trascendencia en Kant*, cit., pp. 48-55.

en los principios *a priori* por medio de los que Kant define el origen, la posibilidad y los límites inherentes al conocimiento. Kant organiza su filosofía crítica de acuerdo con la división de las tres facultades básicas que considera que son comunes a todos los seres humanos, es decir, las facultades del conocimiento, del desear y del placer.[4]

Uno de los objetivos centrales del presente trabajo consiste en investigar las características del método del conocimiento histórico que se puede derivar de la teoría y del método científico expuesto por Kant, sobre todo, en la *Crítica de la razón pura* y en los *Prolégomenos a toda metafísica del futuro*.[5] Para lograr tal objetivo, examinamos las implicaciones de la aplicación, a los objetos de estudio específicos de la ciencia histórica, de los principios *a priori* formales de la teoría kantiana del conocimiento en general. Los principios *a priori* constituyen, de acuerdo con la filosofía crítica, la única fuente posible de la objetividad del conocimiento del mundo natural;[6] en cambio, todo lo que se relaciona con la sensibilidad o la experiencia concreta del mundo empírico tiene siempre algún grado de contingencia.[7]

---

4 *Crítica del Juicio*, trad. de Manuel García Morente, Editorial Porrúa, México, 2003, p. 223, (V:167).

5 Existe desacuerdo en la literatura especializada acerca de la relevancia de los escritos kantianos sobre la filosofía de la historia para la definición de un método del conocimiento histórico. Michael Despland escribe que la relación entre la historia y la teoría del conocimiento fue un área que Kant no analizó específicamente (*Kant on History and Religion*, cit., p. 8). En cambio, Leonardo Tovar González considera que "la reflexión de [Kant] sobre el devenir histórico ocupa una mínima parte de su vasta obra, pero posee una importancia capital tanto en la constitución disciplinaria de la filosofía de la historia como en la articulación de su pensamiento filosófico" ("El último kantiano", *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, núm.18, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, julio de 2007, p. 112). Harry van der Linden también reconoce que la filosofía de la historia (lo que llama "una historia reflexiva") "[...] puede tener algún valor heurístico teórico para la historia empírica", aunque considera que "[...] la función regulativa [de la idea del progreso en la filosofía kantiana de la historia] es práctica, no teórica" (*Kantian Ethics and Socialism*, Hackett, Indianapolis, nota 3, p. 95). R. F. Atkinson, en cambio, asevera que "Kant no tiene casi nada que decir acerca del método histórico" ("Kant's Philosophy of History", *Substance and Form in History. A Collection of Essays in the Philosophy of History*, ed. de L. Pompa y W. H. Dray, University of Edinburgh Press, Edinburgh, 1981, p. 15) y Paul Guyer argumenta que Kant no discute las implicaciones lógicas y epistemológicas de su ensayo sobre la historia universal para la fundamentación de un método para el conocimiento histórico, ciencia que de por sí todavía no existía en la época en la que escribía Kant (*Kant on Freedom, Law and Happiness*, cit., pp. 380-382).

6 Éste es el problema que Kant quiere resolver en la Analítica: "[...] esa primera parte [de la *Crítica de la razón pura*] se ocupa de conceptos *a priori* cuyos objetos correspondientes pueden darse en la experiencia adecuada. En efecto, según dicha transformación del pensamiento [es decir, el giro copernicano], se puede explicar muy bien la posibilidad de un conocimiento *a priori* y, más todavía, se pueden proporcionar pruebas satisfactorias a las leyes que sirven de base *a priori* a la naturaleza, entendida ésta como compendio de los objetos de la experiencia" (B xviii-xix).

7 El conocimiento empírico (*a posteriori*) se caracteriza por su contingencia: en la teoría del conocimiento de Kant sólo los conocimientos puros (*a priori*) pueden ser necesarios y universales. Nuestro autor escribe que "[...] si se piensa un juicio con estricta universalidad, es decir, de modo que no admita ninguna posible excepción, no deriva de la experiencia, sino que es válido absolutamente *a priori*" (B 4).

La aplicación de los principios *a priori* del entendimiento puro a los fenómenos históricos es factible porque lo que Kant determina en la filosofía crítica son los principios universales y necesarios que rigen toda la actividad cognoscente científica. Su aplicación a la historia, pensada ésta como una ciencia con su propio método y sus propios objetos de estudio, es plenamente congruente con el espíritu en el que Kant expone su método científico, debido a que, según nuestra interpretación de la filosofía crítica, los principios teóricos *a priori* que el historiador utiliza y las características formales de los fenómenos históricos que conoce pueden derivarse directamente de los principios generales que Kant define para el método científico en general. La teoría del conocimiento de la filosofía crítica, en otras palabras, puede utilizarse para el conocimiento de todos los fenómenos del mundo natural e histórico, debido a que éstos son dados siempre de acuerdo con las formas puras (*a priori*) de la sensibilidad y se conocen por medio de los principios puros (*a priori*) del pensamiento.

Para analizar el método del conocimiento histórico a partir de los principios generales de la teoría crítica del conocimiento, sin embargo, se tiene que satisfacer dos exigencias teóricas que se derivan del carácter específico de los objetos de estudio de la historia. En primer lugar, se tiene que analizar cómo los principios metodológicos del entendimiento y de la razón, definidos por Kant en la *Crítica de la razón pura*, afectan la comprensión de la naturaleza de los fenómenos históricos y de las relaciones que se puede establecer entre ellos. En segundo lugar, se tiene que resolver el problema de cómo pensar los fenómenos históricos en relación con la capacidad humana de actuar por libertad, en el contexto de la insistencia kantiana de que la causalidad por libertad no puede conocerse directamente a partir de los fenómenos del mundo natural o histórico.[8]

Resolver el primero de estos problemas implica examinar y dilucidar cómo funcionan, en la elaboración del conocimiento histórico, los distintos conceptos y principios que Kant define como constitutivos del conocimiento científico en sus distintos planos: la determinación del método del conocimiento histórico implica examinar cómo se pueden utilizar los principios metodológicos *a priori* de la sensibilidad (las formas puras de la intuición, es decir, el espacio y el tiempo), del entendimiento puro (la apercepción, las categorías y los principios o esquemas de las categorías) y de la

---

8 *Crítica de la razón práctica*, trad. de Roberto R. Aramayo, Alianza, Madrid, 2009, pp. 124-125, (V:48); véanse, también: pp. 167-179, *infra*.

razón (las ideas de la razón pura utilizadas como principios metodológicos regulativos) en la elaboración del conocimiento acerca del pasado humano. Este análisis de los principios puros que posibilitan la producción del conocimiento histórico objetivo y científico tiene que dividirse, desde el inicio, en dos tareas estrechamente relacionadas entre sí, aunque distintas. Implica, por un lado, examinar la aplicación de los principios puros de la sensibilidad (de la intuición) y del entendimiento a los fenómenos históricos, lo cual permite entender cómo se determinan los fenómenos históricos particulares y cómo éstos pueden relacionarse entre sí de acuerdo con los principios del conocimiento objetivamente válido definidos por Kant en la Analítica de la primera *Crítica*. Por el otro lado, también exige el examen, llevado a cabo por Kant en la Dialéctica de la *Crítica de la razón pura*, de las implicaciones del uso metodológico regulativo de las ideas de la razón. Éstas no sirven para determinar los fenómenos particulares, sino tratan la posibilidad de la interrelacionalidad de todos los fenómenos bajo la idea racional de la totalidad del mundo histórico (que abarca el pasado, el presente y el futuro) y proporcionan los principios sobre los que se puede fincar la cientificidad de la historia a partir de la idea de su unidad sistemática.

Los fenómenos históricos

En este contexto, se vuelve de gran importancia definir claramente las características esenciales de los fenómenos históricos para, de este modo, identificar los principios de la razón teórica y práctica que intervienen en el conocimiento de tales fenómenos al que el historiador puede aspirar y para distinguir los objetos de estudio propios de la historia de aquellos de las demás ciencias. Los fenómenos que constituyen el objeto de estudio particular de la historia son las huellas de las acciones realizadas por los hombres en el pasado.[9] Esta definición se aclara si se agrega que las acciones históricamente significativas solamente pueden determinarse desde una perspectiva teórica que identifica, a partir de algún principio metodológico general, en qué radica el significado del devenir de la historia, pensado como una totalidad. En este sentido,

---

[9] La *Crítica de la razón pura* define el fenómeno (*Erscheinung*) como el "[...] objeto indeterminado de una intuición empírica" (B 34) y de ahí se puede entender los fenómenos históricos como las huellas (el contenido aún indeterminado de la intuición sensible) que han dejado las acciones humanas en todo tipo de documento o evidencia históricos, susceptibles de conocerse por medio de los conceptos adecuados. Véase, también: Alejandro Llano Cifuentes, *Fenómeno y trascendencia en Kant*, especialmente capítulo 2, "El problema del fenómeno", cit., pp. 57-82.

la idea del progreso hacia la realización de la libertad externa (jurídica y política) de la especie humana (en la paz perpetua), determinada por Kant como el principio metodológico desde el cual se tiene que evaluar el significado de los fenómenos y de los procesos históricos, marca el punto de partida para la identificación y la evaluación de los acontecimientos históricos como posibles fenómenos históricos. Pero este procedimiento también exige que se determine, con la mayor precisión posible, qué sucedió en el pasado, como un requisito para definir si sus fenómenos son susceptibles de determinarse como los objetos de estudio de la historia. También se requiere establecer con la mayor claridad posible las relaciones que se obtienen entre los diversos acontecimientos históricos para averiguar si existe, y en qué grado, algún nexo causal entre ellos, con el cual el historiador podría explicar por qué y cómo se dan los cambios en el devenir histórico (o por qué, en circunstancias dadas, no se dan tales cambios). Ambas funciones solamente pueden realizarse con la aplicación de los principios del entendimiento puro a los fenómenos históricos.

La teoría de la acción y el método del conocimiento histórico

Una parte importante del método del conocimiento histórico, la cual puede derivarse de las premisas básicas de la teoría de la acción desarrollada por Kant en su filosofía práctica, plantea que las acciones conscientes de los agentes humanos solamente pueden explicarse a partir de los fines que éstos quisieran lograr por medio de sus acciones.[10] Determinar las razones por las que los sujetos históricos producen los fenómenos históricos es equivalente a indagar acerca de los fines que pretenden realizar al actuar de una cierta manera. (Este problema constituye el segundo de los dos problemas en torno al análisis del método histórico que planteamos arriba.) La capacidad de los sujetos históricos de fijarse los fines de sus acciones es la expresión de su libertad, y la realización de la libertad constituye la preocupación central que anima la filosofía práctica de Kant, sea ésta por parte del individuo (en la esfera de la ética) o por parte de los distintos grupos y sociedades históricas o de la especie humana en su conjunto (en la esfera del derecho y de la historia). Aun así, la teoría kantiana del conocimiento jamás pierde de vista que el conocimiento objetivo que se puede lograr de los fenómenos del ejercicio de la libertad solamente puede elaborar-

---

[10] *Crítica del Juicio*, cit., p. 266, (V:219-20) y *Crítica de la razón práctica*, cit., nota a p. 60, (V:9).

se con base en los efectos de las acciones humanas en el mundo natural e histórico. El mismo agente histórico no puede saber con certeza cuál haya sido el resultado de su acción;[11] esto se debe no sólo a la naturaleza limitada y parcial del conocimiento que éste tiene del mundo empírico, sino también a que todos los fenómenos se encuentran necesariamente encadenados en series temporales y que el agente histórico no puede determinar con exactitud cuándo se agota el efecto de una acción dada.

El carácter limitado del conocimiento al que se puede aspirar en torno al ejercicio de la libertad por parte de los sujetos históricos también se ve reflejado en los límites dentro de los cuales los sujetos pueden actuar. Kant enfatiza, en su filosofía práctica, que la libertad ética del sujeto práctico se ejerce en la esfera íntima de su propia conciencia, debido a que los resultados de sus acciones siempre estarán fuertemente afectados por las condiciones externas. Estas condiciones se determinan (y se conocen) por medio de las leyes naturales que rigen el comportamiento de todos los fenómenos del mundo natural e histórico. Las acciones de los sujetos históricos, por lo tanto, están sometidas a las leyes que rigen el comportamiento de la materia y limitadas en sus posibilidades y en sus efectos por el entorno natural y social.[12] La filosofía de la historia de Kant busca explicar cómo los hombres ejercen su libertad pero también plantea que tal ejercicio sólo puede realizar y conocerse en el contexto de las condiciones naturales e históricas específicas en las que se realiza.[13]

---

[11] Christine Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, p. 169 y Nora Rabotnikof, "El espacio de lo público en la filosofía política de Kant", trad. de Héctor Islas, *Crítica. Revista hispanoamericana de Filosofía*, vol. XXIX, núm. 85, abril de 1997, p. 12.

[12] Esta combinación de la libertad del individuo que realiza sus acciones en condiciones materiales ya existentes se conforma al concepto de la doble causalidad que se encuentra en la filosofía crítica. Kant escribe al respecto que "[…] tenemos que suponer dos clases de causalidad, con sus reglas, es decir, la naturaleza y la libertad" (B 660); véanse, también: B 569 y B 574, y *Crítica de la razón práctica*, cit., p. 124, (V:48-9).

[13] Sobre el juego entre la libertad y la necesidad, el cual forma una parte importante del método del conocimiento histórico, Kant escribe: "Si […] los fenómenos no son considerados sino como lo que son en realidad, es decir, no como cosa en sí, sino como meras representaciones que se hallan vinculadas conforme a leyes empíricas, entonces tienen que poseer fundamentos que no sean fenómenos. Ahora bien, la causalidad de semejante causa inteligible no está determinada por fenómenos, aunque sus efectos se manifiesten y puedan ser así determinados por medio de otros fenómenos. Tal causa se halla, pues, juntamente con su causalidad, fuera de la serie. Sus efectos, en cambio, se encuentran en la serie de las condiciones empíricas. Consiguientemente, podemos considerar el efecto como libre con respecto a su causa inteligible, pero, con respecto a los fenómenos, podemos tomarlo, a la vez, por resultado de esos mismos fenómenos según la necesidad de la naturaleza" (B 565).

El orden de exposición del método del conocimiento histórico

El método del conocimiento histórico que intentamos derivar de la filosofía crítica parte del supuesto de que el sujeto histórico, al actuar de una determinada manera en circunstancias históricas específicas, hace uso de los principios del conocimiento y de la acción que Kant ha separado y definido en su crítica de las diversas facultades humanas. Lo mismo se puede decir del historiador que, desde luego, tiene que pensarse no solamente como un sujeto cognoscente, aplicando los principios que Kant define, en los diversos planos de su teoría del conocimiento para la elaboración del conocimiento objetivo y científico, sino también como un sujeto histórico, cuyas preocupaciones y esperanzas se reflejan en el tipo de problema histórico que busca resolver. El método de exposición seguido por Kant, empero, exige que se conozca y se explique la actividad humana por medio de la división cuidadosa en las diversas esferas en las que se realiza y la identificación de los principios puros, única fuente posible de su conocimiento objetivamente válido, en cada una de sus esferas. Siguiendo este principio, es necesario distinguir, en primer lugar, entre las tres funciones de la facultad cognoscitiva que intervienen en la determinación y el conocimiento de los fenómenos históricos para exponer, en segundo lugar, los principios de la razón práctica que permiten pensar la relación de tales fenómenos con la finalidad humana. Consideramos que así sería factible determinar los límites dentro de los cuales se puede postular la posibilidad del conocimiento científico de los procesos y eventos históricos. Para lograr este propósito, sin embargo, se tiene que explicar el método propiamente histórico en relación con las distintas funciones de la facultad cognoscitiva (teórica y práctica), definidas, en términos generales, en la teoría crítica del conocimiento. Los diferentes niveles en los cuales se definen las características del método histórico permiten al historiador:

1. Examinar los fenómenos históricos como objetos dados en el espacio y el tiempo históricos, susceptibles de medirse con alguna escala matemática;

2. Determinar las relaciones temporales entre los distintos fenómenos, en términos de la continuidad, la sucesión y la simultaneidad, para así explicar los procesos de cambio histórico;

3. Evaluar el significado de los procesos o eventos históricos a la luz de la idea de la totalidad, es decir, a partir de la idea del progreso hacia la realización de la libertad

externa de la especie humana (en la paz perpetua). La idea racional de la totalidad se emplea solamente como un principio metodológico;

4. Explicar, en la medida de lo posible, las razones por las que actuaron los sujetos históricos a partir de los fines que se planteaban, determinados en el contexto de ciertas condiciones sociales e históricas y del conocimiento que los sujetos históricos tienen de éstas; y

5. Evaluar el grado de correspondencia entre las exigencias metodológicas de la teoría crítica del conocimiento y su realización en el conocimiento histórico específico para, así, llegar a una conclusión en relación con su valor de objetividad.

Una vez realizada la separación y la definición de los distintos niveles en los cuales opera el método histórico, se tiene que buscar los enlaces entre ellos y determinar cómo se afectan o se limitan entre sí. Uno de los principios que Kant establece, y que rige la posibilidad de cualquier tipo de conocimiento, es que no se puede pensar nada por medio de las ideas de la razón pura (en este caso, la idea de la totalidad de la historia) que entra en contradicción con las condiciones de acuerdo con las cuales es posible conocer los fenómenos históricos.[14] En términos metodológicos, no se puede pensar la idea del progreso hacia la paz perpetua más que como un principio para organizar el conocimiento histórico alrededor de una idea racional de la unidad sistemática. Esta idea nunca puede incorporarse como un principio constitutivo que, de por sí, explica por qué se dan los fenómenos históricos de una determinada manera, como si éstos fueran, de algún modo inexplicable, necesariamente organizados para garantizar el logro del progreso. La idea transcendental o práctica de la libertad de la voluntad humana tampoco puede usarse para explicar las acciones de algún sujeto histórico[15] sin que esté fundamentada en el más exacto conocimiento posible de las condiciones reales en las cuales una acción históricamente significativa se realizó, de las opciones disponibles con que contaba el sujeto, de sus patrones de comportamiento en circunstancias parecidas, o de los de otros sujetos históricos en circunstancias semejantes, etcétera.[16]

---

[14] B 566; véanse, también: "¿Qué significar orientarse en el pensamiento?", *En defensa de la Ilustración*, cit., nota 65, p. 178,(VIII:144) (de aquí en adelante, "Orientarse"); *Crítica de la razón práctica*, cit., p. 52, (V:3) y 133, (V:55); y *Metafísica de las costumbres*, cit., p. 194, (VI:354).

[15] Despland, *Kant on History and Religion*, cit., p. 26.

[16] Kant está consciente de las dificultades que rodean la elaboración del conocimiento de las razones por las cuales verdaderamente actúan los hombres e, incluso, siempre niega la posibilidad de que el individuo

El tiempo y el espacio históricos

Nos parece conveniente iniciar el análisis del método del conocimiento histórico en el mismo punto en que Kant empieza su crítica de la facultad cognoscitiva, es decir, con el análisis de las formas puras de la intuición sensible, definidas por Kant como el espacio y el tiempo. Al definir el espacio como la forma pura de la intuición externa (o del sentido externo), Kant sugiere, en el contexto de la aplicación de este concepto al método del conocimiento histórico, que todos sus posibles objetos de estudio tienen que relacionarse con y, en última instancia, fundamentarse en algún acontecimiento histórico que se dio en un espacio y, por ende, en un tiempo determinado y que haya dejado alguna huella, por indistinta o indirecta que sea, que el historiador puede captar por medio de los sentidos. Lo característico de los fenómenos históricos es que son las huellas de las acciones humanas en el pasado, así que los fenómenos privilegiados de los historiadores son los rastros que todavia pueden identificarse de las acciones históricamente significativas de los sujetos históricos. Kant señala, con ello, que la única forma *a priori*, es decir, universal y necesaria desde la cual es posible pensar la intuición de cualquier fenómeno histórico consiste en que éste se dé en el espacio y que su existencia en el espacio coincida con el tiempo en el cual vive y trabaja el historiador. Este primer punto de por sí es suficiente para establecer que cualquier conocimiento científico, de la índole que sea, tiene que fundamentarse en algún acontecimiento del pasado y que, por lo tanto, reviste un cierto carácter histórico.

Kant plantea, además, que el tiempo es la forma pura (*a priori*) de acuerdo con la cual se le dan al sujeto cognoscente (o al sujeto histórico) todas las representaciones en el sentido interno, lo cual equivale a decir que el tiempo no existe como algo que inhiere a las acontecimientos históricos, sino que es la forma con la cual el historiador (o el sujeto histórico) los puede ordenar y explicar por medio del conoci-

---

sepa con certeza los motivos exactos que lo lleven a actuar de una cierta manera. Al respecto, escribe que "[…] incluso la experiencia interna del hombre en él mismo no le permite penetrar las profundidades de su corazón de modo que pudiese alcanzar por auto observación un conocimiento totalmente seguro acerca del fundamento de las máximas que reconoce como suyas y acerca de la pureza y firmeza de las mismas" (*La religión dentro de los límites de la mera razón*, trad. de Felipe Martínez Marzoa, Alianza, Madrid, 1981, p. 84, (VI:63) (de aquí en adelante *La religión*); véase, también: "El fin de todas las cosas", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 294, (VIII:329-30).

miento que de ellos elabora.[17] Este punto tiene que pensarse en combinación con el argumento que Kant desarrolla, a lo largo de su teoría crítica del conocimiento, en el sentido de que lo único a que podemos aspirar a conocer acerca del mundo natural (incluido el mundo histórico) es a partir de sus fenómenos. De este principio general, resulta válido plantear que la única forma de imponer a los fenómenos históricos algún orden cronológico o explicativo que cuenta con validez objetiva es por medio de las relaciones que el historiador puede establecer entre éstos en el curso de la elaboración del conocimiento histórico. La objetividad del conocimiento histórico depende, además, de que las relaciones que se establecen entre los fenómenos concuerden con las características de éstos tal como son captadas por medio de la intuición del sujeto histórico y no con base en la reconstrucción posiblemente anacrónica o, incluso, imaginaria hecha por el historiador.

Además de formar parte indispensable del argumento que establece la posibilidad del conocimiento objetivamente válido de los fenómenos históricos, este principio también fundamenta el principio metodológico que autoriza al historiador determinar la extensión y los miembros de la serie regresiva empírica con la cual define su objeto de estudio seleccionado, según criterios que él mismo establece en función de las preguntas que quiere contestar acerca del pasado.

Debería aclararse aquí que el espacio y el tiempo específicamente históricos tienen que pensarse en función de las características del fenómeno histórico como lo hemos definido arriba. El espacio histórico se concibe, en los términos de la teoría kantiana del conocimiento, como el espacio dentro del cual se puede plantear la posibilidad de la acción humana. Kant finca uno de los principios básicos de su doctrina del derecho en el hecho, innegable en su época y afectado mínimamente en la actualidad por el desarrollo de los programas espaciales de las potencias después de la Segunda Guerra Mundial, de que la única esfera de acción posible para los hombres es el planeta que habita la especie.[18] En el caso del tiempo, se podría limitar el tiempo histórico, en términos formales por lo menos, al tiempo en el cual ha existido la raza humana, aunque también tiene que admitirse que el punto de partida para el uso de

---

[17] "El tiempo —dice Kant— no es algo que exista por sí mismo o que inhiera en las cosas como determinación objetiva, es decir, algo que subsista una vez hecha abstracción de todas las condiciones subjetivas de su intuición" (B 49).

[18] *Metafísica de las costumbres*, cit., p. 78, (VI:262).

la idea racional de la totalidad del tiempo histórico transcurrido hasta el presente solamente puede fijarse con base en los eventos históricos más remotos en el tiempo de los que tenemos conocimiento.

Las funciones del entendimiento y de la razón en la elaboración del conocimiento histórico

La derivación del método del conocimiento histórico nos obliga a analizar cómo el historiador puede utilizar los principios y conceptos generales y formales, tanto del entendimiento como de la razón, para el conocimiento de los fenómenos particulares que le son dados por medio de la intuición sensible. Nos parece congruente empezar con una discusión del problema general de cómo se determinan los objetos de estudio de la historia a partir de los fenómenos de la intuición, la cual puede derivarse del análisis que Kant hace de la función de la síntesis y del papel de la apercepción en ésta, para luego considerar cómo las distintas funciones generales de síntesis de las intuiciones sensibles (que son expresadas, en su forma pura, por medio de las categorías) pueden aplicarse a los fenómenos históricos *in concreto*.

Kant parte del presupuesto, que no justifica o fundamenta en ninguna parte de su filosofía crítica, de que la facultad cognoscitiva humana consta de tres partes o funciones básicas: la sensibilidad, el entendimiento y la razón.[19] La función de la sensibilidad como la fuente de "la materia bruta de las intuiciones sensibles"[20] ya ha sido tratada arriba. El entendimiento y la razón, en cambio, son los dos modos en los cuales Kant concibe las funciones del pensamiento puro en relación con esta materia sensible. La diferencia esencial entre ellos es que las formas puras del entendimiento solamente pueden aplicarse adecuadamente al conocimiento de los fenómenos y de sus relaciones mutuas,[21] mientras que las ideas de la razón, que se formulan, necesariamente, a partir de las mismas formas del pensamiento puro, no están limitadas por las condiciones de la experiencia posible (es decir, sus objetos no son los fenómenos espacio temporales), sino que pueden determinar sus objetos con

---

[19] Kant asevera que "todo nuestro conocimiento comienza por los sentidos, pasa de éstos al entendimiento y termina en la razón" (B 355).

[20] B 1.

[21] Véase, por ejemplo: § 22 de la Analítica transcendental: "La categoría no tiene otro uso para el conocimiento de las cosas que su aplicación a objetos de la experiencia" (B 146-8) y también B 179, B 289, B 291, B 295, B 305 y B 307-8, entre muchas otras.

base en el pensamiento puro.[22] Existen, desde luego, relaciones complejas entre los objetos y los principios metodológicos que rigen el uso de la razón y los principios y los objetos del entendimiento. Por el momento, es suficiente indicar la diferencia entre el entendimiento y la razón para poder examinar los principios del entendimiento, los cuales, para Kant, constituyen la única forma en que el sujeto cognoscente puede tener conocimiento (o experiencia) de los fenómenos históricos.

La apercepción, el sujeto histórico y la conciencia histórica

La principal función del entendimiento es la síntesis, según principios, de los fenómenos,[23] tan cierto en el caso del conocimiento histórico como en el de las demás ciencias. La síntesis puede entenderse, en términos generales, como la capacidad del pensamiento de establecer ciertas características que una intuición particular comparte con otros fenómenos para así subsumir y determinarla por medio de algún concepto.[24] Este concepto puede servir para definir qué es el objeto en particular (por su semejanza o diferencia con otros fenómenos ya agrupados bajo un concepto) o para establecer cómo el objeto en cuestión se relaciona, en términos de su situación en el espacio y el tiempo, con otros fenómenos anteriores, simultáneos o posteriores. El principio transcendental que explica la posibilidad de toda síntesis es la unidad originaria sintética de apercepción,[25] la cual establece la capacidad del

---

[22] Kant plantea la diferencia entre el uso del entendimiento y de las formas puras del pensar (de la razón) como la diferencia entre conocer y pensar; véanse: B 146-7 y Alejandro Llano Cifuentes, *Fenómeno y trascendencia en Kant*, cit., pp. 63-64.

[23] Sobre la síntesis como la función de traer, bajo un principio unificador, lo diverso de la intuición sensible, Llano Cifuentes escribe que Kant parte del supuesto de que "[…] la experiencia no nos puede proporcionar nada simple y —por otra parte— de que sólo es posible el conocimiento de lo uno o de lo unificado. Desde esta perspectiva inicial, la teoría kantiana del conocimiento se nos muestra como un continuado esfuerzo por asumir lo múltiple en lo uno, a través de sucesivas síntesis, en las cuales se verifican una serie de 'reducciones' del dato *empírico*" (*ibid*., p. 63).

[24] Lo que Kant llama el conocimiento mediato del objeto es lo más a que puede aspirar el entendimiento humano: "[…] el conocimiento de todo entendimiento […] humano […] es un conocimiento conceptual, discursivo, no intuitivo. Todas las intuiciones, en cuanto sensibles, se basan en afecciones, mientras que los conceptos lo hacen en funciones. Entiendo por función la unidad del acto de ordenar diversas representaciones bajo una sola común. Los conceptos se fundan, pues, en la espontaneidad del pensamiento, del mismo modo que las intuiciones sensibles lo hacen en la receptividad de las impresiones. Estos conceptos no los puede utilizar el entendimiento más que para formular juicios. Como ninguna representación que no sea intuición se refiere inmediatamente al objeto, jamás puede un concepto referirse inmediatamente a un objeto, sino a alguna otra representación de éste último […] El juicio es, pues, el conocimiento mediato de un objeto y, consiguientemente, representación de una representación del objeto" (B 93).

[25] B 132-6.

entendimiento para la síntesis, porque los fenómenos susceptibles de sintetizarse bajo conceptos están reunidos en la conciencia del sujeto cognoscente, la cual es equivalente a la apercepción o, como dice Kant en la *Crítica de la razón pura*, del entendimiento mismo.[26]

Para establecer el carácter *a priori* de la apercepción (como un principio transcendental), Kant tiene que definirla al margen de cualquier contenido particular o de cualquier función específica del pensamiento. Al definir este concepto como la originaria unidad sintética de apercepción, lo que Kant está diciendo es que tenemos que pensar la función sintetizadora originaria del sujeto cognoscente como el punto de partida desde el cual se puede explicar la capacidad que muestran los hombres de generar conocimiento objetivamente válido del mundo natural. Si establecemos que el método y los fenómenos históricos pueden conocerse con base en los principios generales del entendimiento con la misma congruencia que en el caso del método y de los fenómenos naturales, habremos demostrado que es posible derivar un método para el conocimiento histórico de la filosofía crítica en general y que se le puede atribuir las mismas características de objetividad que se le atribuyen a las ciencias naturales. Para la determinación del método del conocimiento histórico, el problema de la apercepción es idéntico al que Kant enfrentó cuando intentó establecer, dentro de la deducción de los conceptos puros del entendimiento, la necesidad de los principios transcendentales del entendimiento (y especialmente, la apercepción y las categorías) como las condiciones *a priori* de la posibilidad de la experiencia en general.

Su argumento establece que el pensamiento es la única fuente del conocimiento objetivo del contenido de las intuiciones sensibles y de las relaciones que se obtienen entre sus objetos (los cuales, juntos, constituyen lo que Kant entiende como la experiencia). En otro orden de ideas, la única fuente posible de la objetividad o la certeza del conocimiento son los principios *a priori* que determinan todas las funciones sintetizadoras del pensamiento. Para que el entendimiento pueda realizar cualquier función de síntesis, se tiene que admitir como válido el planteamiento de que lo susceptible de sintetizarse (es decir, la materia de la intuición sensible) se encuentra en la misma conciencia que la va a sintetizar, lo cual es exactamente lo que Kant plantea

---

[26] Sobre este punto Kant escribe: "La unidad sintética de apercepción es [...] el concepto más elevado del que ha de depender todo uso del entendimiento, incluida la lógica entera y, en conformidad con ella, la filosofía transcendental. Es más, esa facultad es el entendimiento mismo" (B 134).

cuando escribe que la apercepción es la forma sencilla e inalterable del pensamiento,[27] que "al dar lugar a la representación *Yo pienso* (que ha de poder acompañar a todas las demás y que es la misma en cada conciencia), no puede estar acompañada por ninguna otra representación".[28]

Con el principio de la apercepción, Kant no determina ningún sujeto histórico real sino, de acuerdo con su método de exposición, establece un principio transcendental que explica la capacidad humana para la elaboración de conocimiento objetivamente válido del mundo natural e histórico. El principio de la apercepción, por lo tanto, tiene un uso metodológico y no debería pensarse como un concepto históricamente determinado. Plantear que todos los sujetos, sean históricos o cognoscentes, deben su capacidad para la síntesis a la apercepción no quiere decir que la conciencia de todos estos sujetos se constituye nada más con base en la idea puramente formal de la unidad originaria sintética de apercepción. Como sucede con los principios formales en toda la filosofía crítica, el principio de la apercepción define las condiciones necesarias para explicar la actividad cognoscente de los hombres. La conformación exacta y específica de la conciencia de los hombres históricos se da no sólo con base en los principios formales de su facultad cognoscitiva, sino también a partir del contenido particular de sus conocimientos y experiencias del mundo histórico y de las ideas, ilusiones y emociones en torno a la amplísima gama de actividades de las que son capaces. La conciencia de los hombres históricos, por ende, refleja su capacidad para el conocimiento objetivo pero de ninguna manera será determinada exclusivamente por ella. Por consiguiente, las características exactas de la conciencia de los hombres históricos (y del historiador quien conoce y explica los fenómenos de sus acciones) se determina por medio de todo el conjunto de factores que inciden en la forma en que los hombres piensan, sienten y actúan en un espacio y en un tiempo particulares.

---

[27] Kant anota al respecto: "El principio de la necesaria unidad de apercepción es, a su vez, idéntico y constituye, por tanto, una propiedad analítica, pero expresa la necesidad de efectuar una síntesis de la variedad dada en la intuición, síntesis sin la cual es imposible pensar aquella completa identidad de la autoconsciencia. En efecto, a través del yo, como representación simple, no se nos ofrece variedad alguna. Sólo en la intuición, que es distinta del yo, puede dársenos tal variedad, y sólo *combinándola* en una conciencia podemos pensarla" (B 135).

[28] B 132. Véase, también: *Antropología en sentido pragmático*, trad. de José Gaos, Revista de Occidente, Madrid, 1935, §1, "La conciencia de sí mismo", pp. 13-14, (VII:127-128) (de aquí en adelante: *Antropología*). Arthur Collins analiza la apercepción como una forma que no implica ningún contenido en *Possible experience. Understanding Kant's Critique of pure Reason*, cit., pp. 121-139.

El uso de las categorías: los esquemas y los principios del entendimiento puro

La apercepción es la condición suprema que posibilita la función sintetizadora del entendimiento y las categorías son la expresión formal (es decir, al margen de cualquier contenido específico de la intuición o de cualquier objeto de la realidad histórica) de las funciones del pensamiento puro que determinan los objetos históricos y sus relaciones mutuas.[29] El principal problema que enfrentamos al explicar el uso de las categorías para la determinación de los objetos de los fenómenos históricos es el mismo que Kant enfrenta cuando analiza cómo las categorías pueden aplicarse en el conocimiento de la naturaleza. Este problema consiste en demostrar cómo unas formas del pensamiento puro,[30] cuyo objeto Kant define como el objeto en general de la experiencia,[31] pueden utilizarse para determinar los fenómenos particulares del conocimiento científico o, en el caso de este trabajo, del conocimiento histórico. En ambos casos, la respuesta se encuentra en la facultad que Kant atribuye a la imaginación (que forma parte del entendimiento) para esquematizar las formas puras del pensamiento,[32] lo cual implica traducir las funciones puras del pensamiento en algo

---

[29] "Encontramos —escribe Kant— en las bases de la posibilidad de una experiencia, primero, sin duda alguna, algo necesario, a saber: las leyes generales, sin las cuales la naturaleza, en general (como objeto de los sentidos), no puede ser pensada, y éstas descansan en las categorías, aplicadas a las condiciones formales de toda intuición posible para nosotros, en cuanto ésta también es dada *a priori*" (*Crítica del Juicio*, cit., p. 237, (V:183).

[30] Sobre el significado del concepto de lo puro, véanse: Alejandro Llano Cifuentes, *Fenómeno y trascendencia en Kant*, cit., pp. 68-70 y H. J. Paton, *Kant's Metaphysic of Experience. A Commentary on the first Half of the Kritik der reinen Vernunft,* cit., vol. I, pp. 104-106. John Rawls examina la relación de lo necesario y lo universal con los principios *a priori* de la razón teórica y práctica en *Lectures on the History of moral Philosophy*, ed. de Barbara Herman, Harvard University Press, Cambridge, Ma., 2000, p. 248. (Existe una traducción al español: *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral,* trad. de Andrés de Francisco, Paidos, Barcelona, 2000.)

[31] B 158.

[32] Kant está consciente de la dificultad de expresar exactamente qué quiere decir con el concepto de esquematismo, sobre el cual escribe: "[…] el esquematismo del entendimiento constituye un arte oculto en lo profundo del alma humana. El verdadero funcionamiento de este arte difícilmente dejará la naturaleza que lo conozcamos y difícilmente lo pondremos al descubierto". Como ocurre con los conceptos más novedosos y difíciles de explicar en su obra, nuestro autor ensaya distintas maneras de expresar lo que el concepto de esquematismo significa: como "la determinación transcendental del tiempo" (B 178), la condición del uso universal de las categorías con los objetos sensibles (B 185), la fórmula de la categoría (B 224) y la condición de la unidad del conocimiento empírico en la síntesis de los fenómenos (B 224). Para otras explicaciones del esquema como la condición de la posibilidad de la subsunción de un objeto sensible bajo las categorías, véanse: H. J. Paton, *Kant's Metaphysic of Experience. A Commentary on the first half of the Kritik der reinen Vernunft*, cit., vol. II pp. 17-78 y Michelle Grier, Kant's Doctrine of transcendental Illusion, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, Kindle edition, sitios 995-1004. Por su parte, Felipe Martínez Marzoa explica cómo entiende la relación establecida entre las categorías y el tiempo por medio del esquema: "[…]

que puede expresarse en términos aplicables a los objetos de la intuición externa y a las relaciones entre éstos que la función sintetizadora del entendimiento realiza en el sentido interno.[33]

En la elaboración del conocimiento empírico a partir de los contenidos de las intuiciones sensibles, el esquema sirve como el enlace entre la función del pensamiento puro y el contenido sensorial de la intuición sensible.[34] El pensamiento, por lo tanto, fundamenta la posibilidad de la objetividad del conocimiento empírico y define la función de síntesis por medio de la cual el entendimiento conoce los objetos de la experiencia natural e histórica. El esquema, en cambio, es la "representación de un procedimiento universal de la imaginación para suministrar a un concepto su propia imagen".[35] La imaginación es la facultad capaz de traer a colación la representación

---

en los esquemas de las categorías lo que hay, en vez de la construcción de alguna figura, es el tiempo mismo [y] los esquemas en cuestión son otros tantos aspectos esenciales del tiempo mismo. Y, en efecto, se demuestra que, si tratamos de describir los esquemas de las categorías, lo que describimos es el tiempo, y se demuestra también lo recíproco, a saber, que, si se trata de traducir en conceptos el tiempo, lo que se encuentra son las categorías" (*Releer a Kant*, cit., p. 89).

33 Al respecto, Kant escribe: "[…] los fenómenos no deben ser subsumidos bajo las categorías sin más, sino simplemente bajo sus esquemas. En efecto, si los objetos a los que han de referirse estos principios fuesen cosas en sí mismas, nada podríamos conocer de ellas sintéticamente *a priori*. Pero no son más que fenómenos cuyo conocimiento pleno (al que, en definitiva, han de ir a parar todos los principios *a priori*) es simplemente la experiencia posible. En consecuencia, dichos principios no pueden tener otro objetivo que el de servir de condiciones de la unidad del conocimiento empírico en la síntesis de los fenómenos. Pero esta síntesis sólo es pensada en el esquema del concepto puro del entendimiento. La categoría incluye la función, que no se halla restringida por ninguna condición sensible, de la unidad —en cuanto síntesis general— del esquema. Mediante estos principios podremos, pues, enlazar los fenómenos con la unidad lógica y universal de los conceptos, pero sólo según una analogía. Por ello podremos igualmente servirnos de la categoría en el principio mismo, pero en su realización (en su aplicación a los fenómenos) sustituiremos la categoría por el esquema de ésta como clave de su uso, o más bien lo pondremos, como condición restrictiva, al lado de la categoría con el nombre de fórmula de la misma" (B 223-224). Otfried Höffe señala que "esquema" se deriva de la palabra griega que significa "forma" (*Immanuel Kant*, State University of New York Press, Albany, 1994, p. 88). Para una discusión más detallada de los esquemas, véanse: Hannah Arendt, "Imaginación. Seminario sobre la *Crítica del Juicio* de Kant impartido en la *New School for social Research*, otoño de 1970", *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, cit., pp. 143-153; Gilles Deleuze, *La filosofía crítica de Kant*, Cátedra, Madrid, 2007, pp. 37-39 y Markku Leppärkoski, "The transcendental Schemata", *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, vol. II, part 1, sections 1-9, cit., pp. 13-20.

34 "Queda clara —apunta Kant— la necesidad de un tercer término que sea homogéneo con la categoría, por una parte, y con el fenómeno, por otra, un término que haga posible aplicar la primera al segundo. Esta representación mediadora tiene que ser pura (libre de todo elemento empírico) y, a pesar de ello, debe ser *intelectual*, por un lado, y *sensible*, por otro. Tal representación es el *esquema transcendental*" (B 177); véase, también: B 179.

35 B 180. La imagen difiere del esquema en que es "un producto de la capacidad empírica de la imaginación productiva"; Kant ilustra con la diferencia entre la imagen del número cinco ("cinco puntos seguidos.....") y el esquema del concepto número como "un método para representar, de acuerdo con cierto concepto, una cantidad […] en una imagen" (B 179). Nos parece que el esquematismo se refiere a la capacidad de la

de un objeto que no se encuentra presente en la intuición externa,[36] con lo cual hace factible la síntesis de una variedad de intuiciones bajo un concepto, el cual expresa en su objeto las características que éstas tienen en común y que hacen posible su determinación por medio del concepto.[37] La operación efectuada por el esquema es la de hacer posible la síntesis de los objetos empíricos y de sus relaciones por medio de funciones de pensamiento (el "procedimiento universal de la imaginación" a que refiere el pasaje citado arriba), las cuales solamente pueden realizarse en el tiempo. De este modo, el esquema hace posible determinar los principios del entendimiento con los que éste puede sintetizar todo el contenido variadísimo de las intuiciones de los fenómenos por medio de las relaciones que establece entre ellas en el pensamiento. Como el pensamiento solamente puede realizarse en el sentido interno y las distintas representaciones que se sintetizan solamente pueden presentarse al pensamiento a través del tiempo, Kant está argumentando que el esquematismo constituye la manera en que las categorías, las formas puras del pensamiento, pueden aplicarse al contenido particular de las intuiciones porque el esquema expresa este contenido como unidades de tiempo que pueden relacionarse entre sí de acuerdo con principios universales (es decir, *a priori*). Así, por ejemplo, la forma y la extensión de toda intuición externa puede expresarse en términos del tiempo que el pensamiento requiere para sumar las unidades espaciales homogéneas en las que divide cualquier objeto cuyo tamaño está midiendo. Una vez establecido el tamaño y la forma de un fenómeno, el entendimiento puede compararlo con otros parecidos o disímiles, para así determinarlo como un objeto. Igualmente, puede ver cuáles otros objetos pueden subsumirse bajo el mismo concepto y establecer las características que definen los objetos que corresponden al concepto en cuestión.[38]

---

imaginación (que es una parte del entendimiento) para generar una representación intelectual que expresa en el tiempo y el espacio lo esencial de un concepto; el esquema del "[…] concepto de perro —escribe Kant— significa una regla conforme a la cual mi imaginación es capaz de dibujar la figura de un animal cuadrúpedo en general, sin estar limitada ni a una figura en particular que me ofrezca la experiencia ni a cualquier posible imagen que pueda representar en concreto" (B 180).

36 B 151.

37 Kant define a la "síntesis, en su sentido más amplio", como "[...] el acto de reunir diferentes representaciones y de entender su variedad en un único conocimiento" (B 102).

38 De este modo, el entendimiento puede determinar todos los objetos de la intuición externa de acuerdo con los tres momentos de la primera categoría, es decir, como unidad, pluralidad y totalidad. Al respecto, véanse: Los axiomas de la intuición, B 202-207 y pp. 47-48, *infra*.

De este modo, Kant logra enlazar dos esferas totalmente dispares (es decir, las esferas de lo formal con lo material, lo *a priori* con lo sensible, lo universal con lo particular), porque la forma en la que el pensamiento establece las características de los fenómenos y determina sus relaciones mutuas es la misma en la que los objetos le son dados a la facultad cognoscitiva para que los piense, es decir, de acuerdo con la forma pura de la intuición interna. Esta forma es el tiempo;[39] por medio de la expresión de las formas puras del pensamiento como relaciones en el tiempo y de la expresión de todas las intuiciones del sentido externo e interno en términos del tiempo que ocupan,[40] Kant demuestra cómo es posible pensar la determinación del contenido de todas las intuiciones sensibles de los fenómenos históricos posibles por medio de las formas puras del pensamiento.

Existe, sin embargo, otro problema metodológico que se tiene que resolver antes de exponer en más detalle los principios *a priori* con base en los que Kant explica la posibilidad de la elaboración del conocimiento objetivo y científico. Éste se refiere a la validez objetiva del conocimiento que se elabora del mundo empírico, la cual, en el contexto de la filosofía crítica en su conjunto, depende de cómo se piensa la relación entre las formas puras del pensamiento (incluidos los principios puros de la razón práctica) y los fenómenos históricos específicos conocidos por el historiador o de los fines que los sujetos históricos se fijan. En un sentido, la tarea principal de la filosofía crítica es la de establecer la validez del enlace entre lo sensible y lo intelectual, desde cuya perspectiva se puede pensar todas las acciones del ser humano, concebido éste como un ser racional finito.

En relación con el problema que se está planteando aquí, hay dos puntos que sirven para aclarar la naturaleza exacta de este enlace: primero, que la única realidad que conoce y en la cual el sujeto histórico (o el historiador) puede actuar es aquella que se establece por medio de la aplicación de los principios *a priori* de la razón teórica a las

---

[39] El tercer término que es homogéneo con la categoría, la cual "contiene la unidad sistemática pura de lo diverso en general", y con el fenómeno, como "representación empírica de la diversidad", es el tiempo, lo cual lleva a Kant a concluir que será "[…] posible aplicar la categoría a los fenómenos por medio de la determinación transcendental del tiempo cuando tal aplicación permita, como esquema de los conceptos del entendimiento, *subsumir* los fenómenos bajo la categoría" (B 177-178).

[40] Sobre este punto, Kant escribe: "[…] el tiempo constituye una condición *a priori* de todos los fenómenos en general, a saber, la condición inmediata de los internos […] y, por ello mismo, también la condición mediata de los externos" (B 50-51).

múltiples intuiciones sensibles que éste recibe por medio de su sensibilidad.[41] Tanto la experiencia como el conocimiento sólo son posibles, en otras palabras, como resultado de la aplicación de los principios *a priori* del conocimiento a las intuiciones sensibles del sujeto.[42] En segundo lugar, el sujeto que aplica estos principios puros del conocimiento está, él mismo, inmerso en el mismo mundo natural e histórico que se propone explicar o transformar por medio de la aplicación de los principios de la razón teórica y práctica. Desde esta perspectiva, tales principios pueden entenderse como la expresión de la capacidad del sujeto para la libertad; al mismo tiempo permiten explicar por qué y cómo los hombres se dejan engañar por las ilusiones que surgen como una consecuencia natural de sus intentos por conocer y actuar en el mundo de acuerdo con principios racionales. La implicación de esta aseveración para el trabajo del historiador es que éste siempre tiene que verse no solamente como portador de los principios gnoseológicos que hacen posible la elaboración del conocimiento histórico objetivamente válido, sino también como producto de sus propias circunstancias históricas, con todas las limitaciones que éstas implican para el trabajo de investigación histórica.

Los principios del entendimiento y el método del conocimiento histórico

Si se acepta la validez de la demostración que Kant ofrece en torno a la necesaria relación entre las formas puras del pensamiento y la determinación de los objetos de la experiencia y de sus relaciones mutuas (en la deducción de los conceptos puros del entendimiento), la tarea que queda pendiente es la de demostrar cómo los principios generales que Kant establece para la aplicación de los principios del entendimiento puro (las categorías esquematizadas) al contenido de la intuición sensible en general tiene que pensarse en el caso específico del método del conocimiento histórico. Debido a que los fenómenos históricos necesariamente son dados bajo las mismas condiciones que todos los demás fenómenos del conocimiento científico, se tiene que examinar, en términos generales, las implicaciones de la aplicación de los principios del entendimiento puro a los fenómenos específicamente históricos.

---

41 "Investigar qué es lo que constituye la forma de la experiencia —plantea Felipe Martínez Marzoa— es preguntar cuáles son las condiciones de la posibilidad de la experiencia" (*Releer a Kant*, cit., p. 25).

42 Sobre esta relación, Kant asevera: "Todo nuestro conocimiento empieza *con* la experiencia [pero] no por eso todo él procede *de* la experiencia" (B 1).

Kant divide los principios del entendimiento puro en dos grupos, los matemáticos y los dinámicos, que corresponden respectivamente a las categorías de la cantidad y de la cualidad, por un lado, y las de la relación y de la modalidad, por el otro:

> [...] vemos —escribe al respecto— lo que el esquema de cada categoría contiene y hace representable: el de la magnitud, la producción (síntesis) del tiempo mismo en la aprehensión sucesiva de un objeto; el de la cualidad, el hecho de llenar el tiempo o la síntesis de la sensación (percepción) con la representación del mismo; el de la relación, el lazo que liga las percepciones entre sí en todo tiempo (es decir, de acuerdo con una regla de determinación del tiempo); el de la modalidad y sus categorías [...] el tiempo mismo, en cuanto correlato que determina si un objeto pertenece al tiempo y cómo lo hace.[43]

Kant llama matemáticos a los dos primeros principios del entendimiento, basados en las categorías de la cantidad y de la cualidad de los objetos, porque dan los principios con los cuales es posible medir con exactitud matemática el tamaño del fenómeno en cuestión (en el caso de los Axiomas de la intuición) y, en el caso de las Anticipaciones de la percepción, el grado de intensidad con que afecta al sujeto histórico (o al historiador, quien conoce el fenómeno en circunstancias históricas distintas). La determinación de estos fenómenos, de acuerdo con criterios de medición matemática, es posible porque se trata de fenómenos que se determinan a partir de la medición de unidades homogéneas, susceptibles de sumarse en el tiempo y de compararse entre sí. Los otros dos principios del entendimiento son definidos por Kant como dinámicos, porque sirven para establecer las relaciones entre elementos heterogéneos dentro de la actividad cognoscente: las Analogías de la experiencia, el tercer principio (derivado de la categoría de relación), establecen las reglas con las cuales se pueden identificar la necesidad de las relaciones de permanencia, de sucesión y de simultaneidad que se obtienen entre los fenómenos al ordenarlos en el espacio y el tiempo históricos.[44] El cuarto principio, los Postulados del pensar em-

---

43 B 184.

44 "Produce desconcierto —admite Kant— oír que una cosa tiene que constar exclusivamente de relaciones. Pero tal cosa es igualmente simple fenómeno, y de ningún modo puede ser pensada a través de categorías puras. No consiste, a su vez, más que en las relaciones de algo en general con los sentidos" (B 341). Henry Allison discute la importancia de las diversas relaciones espacio temporales que se pueden establecer entre el contenido de las intuiciones sensibles en *Kant's transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, cit., p. 264; véanse, también: Arthur W. Collins, *Possible Experience. Understanding Kant's Critique of pure Reason*, cit., pp. 107-108 y Alejandro Llano Cifuentes, *Fenómeno y trascendencia en Kant*, cit., p. 74, quien cita la definición

pírico en general (basado de la categoría de la modalidad), establece las relaciones entre el conocimiento y las distintas funciones de la facultad cognoscitiva, con las cuales determina la posibilidad, la realidad y la necesidad en todos los conocimientos objetivos de la ciencia (es decir, su relación con los criterios metodológicos del conocimiento científico).

Los principios matemáticos, por lo tanto, establecen las características de los fenómenos históricos con base en diversas escalas matemáticas de medición, las cuales son necesariamente fijadas de acuerdo con alguna convención o criterio adoptado por el individuo o la sociedad en que éste vive. Esto implica que cualquier fenómeno histórico determinado con base en estos principios puede compararse y, por ende, relacionarse con cualquier otro. El historiador puede, por lo tanto, evaluar su importancia en relación con otros fenómenos históricos anteriores, contemporáneos o posteriores. Los historiadores de la esclavitud norteamericana, por ejemplo, intentaron evaluar el impacto de los castigos corporales aplicados a los esclavos acusados de algún incumplimiento en sus deberes laborales al calcular la frecuencia de tales castigos y su impacto en los demás integrantes de la fuerza laboral, quienes fueron obligados a presenciar la aplicación del castigo. Otros historiadores también intentaban medir el posible impacto de la práctica del castigo corporal discrecional a los negros al compararla con los altos grados de violencia presentes en la vida cotidiana de los blancos sureños pobres (la llamada *white trash*), los cuales se reflejan en los documentos históricos y en la literatura contemporánea.

Los principios dinámicos de relación, en cambio, sirven, sobre todo, para explicar el cambio (o la ausencia de cambio) en términos de las necesarias relaciones temporales entre los fenómenos. La teoría crítica del conocimiento entiende el cambio en términos de la relación de sucesión necesaria entre un fenómeno y otro, de acuerdo con el principio de causalidad, y la coexistencia, de dos o más fenómenos durante algún tiempo, de acuerdo con el principio de simultaneidad. La única causalidad que interesa al historiador es la causalidad humana, expresada en las acciones realizadas por los sujetos históricos en el espacio y el tiempo históricos, cuya explicación solamente puede elaborarse a partir de los principios de la teoría de la acción

---

del fenómeno que Kant da en la nota a B 70: "Lo que no se encuentra en el objeto en sí mismo y se halla siempre, por el contrario, en sus relaciones con el sujeto, siendo inseparable de la representación del primero, es fenómeno".

que se deriva de las obras de la filosofía práctica de Kant. Consiguientemente, el método del conocimiento histórico que aquí proponemos ve las acciones desde la doble perspectiva que Kant determina en la tercera antinomia de la razón pura; por un lado, como la expresión de la libertad humana en la fijación y persecución de los fines y, por el otro, como los fenómenos del mundo histórico sometidos a las condiciones de la causalidad natural.[45] Los objetos de estos dos principios existen, a la vez, en una relación dialéctica: las condiciones naturales inciden en las posibilidades para la acción y restringen el ejercicio de la libertad por parte del sujeto histórico. Al mismo tiempo y de acuerdo con la teoría de la historia que Kant propone, la naturaleza (entendida aquí como las condiciones históricas) impulsa al sujeto histórico para que actúe de un modo más racional (en la esfera jurídica o ética).

Las condiciones prevalecientes en el mundo natural o histórico limitan de manera importante la capacidad que tienen los sujetos históricos de actuar por libertad. En sus ensayos dedicados a los problemas de la filosofía de la historia, Kant expresa esta influencia por medio de la idea del plan secreto de la naturaleza, con lo cual quiere establecer que las condiciones naturales (es decir, materiales, externas a la voluntad de los agentes históricos) impulsan a éstos a que contribuyan al progreso hacia la realización de la libertad externa de toda la especie humana a pesar de y, a veces, en contra de lo que consideran como sus intereses y fines.[46]

A continuación, examinamos el carácter específico de los cuatro principios del entendimiento puro y sus implicaciones para el método histórico.

---

[45] La tesis y la antítesis de la tercera antinomia de la razón pura aseveran: "Tesis: La causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de la que pueden derivar los fenómenos todos del mundo. Para explicar éstos nos hace falta otra causalidad por libertad […] Antítesis: No hay libertad. Todo cuanto sucede en el mundo se desarrolla exclusivamente según leyes de la naturaleza" (B 472 y 473).

[46] Véase, por ejemplo: "Historia Universal", *En defensa de la ilustración*, cit., p. 74, (VIII:17).

2. Los principios matemáticos del entendimiento puro: la magnitud extensiva e intensiva de los fenómenos históricos

Los principios matemáticos, es decir, los Axiomas de la intuición ("Todas las intuiciones son magnitudes extensivas"),[47] y las Anticipaciones de la percepción ("En todos los fenómenos, lo real que sea un objeto de la sensación posee magnitud intensiva, es decir, un grado"),[48] son los principios que determinan todos los fenómenos de la experiencia posible en cuanto unidades discretas, con anterioridad a la determinación de sus relaciones de causalidad y de simultaneidad de acuerdo con las Analogías de la experiencia. Son principios matemáticos por ser "la síntesis de lo *homogéneo* en todo aquello que es susceptible de ser tratado matemáticamente"[49] e ilustran dos aspectos de la teoría del conocimiento expuesta en la *Crítica de la razón pura* de relevancia para el método del conocimiento histórico.

Estos principios, aplicados a los objetos de la intuición sensible, dan la regla para la determinación de todo fenómeno como la manifestación de algún grado de magnitud extensiva ("aquella en la que la representación de las partes hace posible —y, consiguientemente, precede necesariamente a— la representación del todo")[50] o de magnitud intensiva ("un grado de influencia sobre el sentido")[51] que pueden pensarse *a priori* como infinitamente divisibles. Kant denomina matemáticos a estos dos principios porque justifican la aplicación de las matemáticas a todos los fenómenos empíricos,[52] un argumento directamente opuesto al que propone Hume en su *Tratado de la naturaleza humana*, donde sostiene que los sentidos humanos son demasiado burdos para detectar con exactitud las figuras, las líneas y los puntos matemáticos.[53] Debido a que la unidad de medición que utiliza el hombre es puramente

---

[47] B 202

[48] B 207.

[49] Nota a B 201.

[50] B 203.

[51] B 208.

[52] Sobre los dos primeros principios del entendimiento puro, Kant escribe: "Este principio transcendental de las matemáticas de los fenómenos amplía notablemente nuestro conocimiento *a priori*. En efecto, sólo él permite aplicar la matemática pura, con toda su precisión, a los objetos de la experiencia, lo cual no resultaría claro por sí mismo si prescindiéramos de él" (B 206). Véase, también: Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, cit., pp. 95-98.

[53] Hume argumenta que la única manera segura de establecer un principio como, por ejemplo, la igualdad entre dos figuras o líneas es por medio del "método más indeterminado y el método más estricto de comparación

convencional[54] (el pulgar y el pie en el sistema inglés expresan la relación de las unidades de medición con las dimensiones del cuerpo humano), es posible expresar la magnitud extensiva (el tamaño) de cualquier fenómeno en términos de múltiples de una unidad determinada. De la misma manera, se puede expresar la magnitud intensiva de un objeto (la intensidad con que éste afecta a la sensibilidad) como múltiples de una unidad determinada; Kant pone el ejemplo de la posibilidad de expresar la intensidad de la luz solar como 200,000 veces más intensa que la luz de la luna.[55] Un ejemplo del uso de la comparación entre los distintos grados de intensidad con que los fenómenos históricos afectan a los sujetos históricos se encuentra en las variaciones en el ritmo de los cambios tecnológicos y de sus efectos en la vida de los individuos. Los sujetos históricos modernos necesariamente tienen una relación distinta con la naturaleza y con el tiempo de la que tenían los integrantes de las sociedades campesinas de muy bajo desarrollo tecnológico en las que el transcurso del tiempo se medía de acuerdo con el ritmo de los ciclos agrícolas y no con los de la realización de las mercancías. Podemos medir y comparar entre sí ambas situaciones debido a que cualquier impacto de la nueva tecnología puede expresarse, en términos formales por lo menos, por medio del impacto que tiene en el uso del tiempo de los individuos involucrados en diversos aspectos de su vida cotidiana y el ritmo de estos cambios en unidades homogéneas del tiempo.

Los dos principios matemáticos fundamentan la relativa autonomía teórica con que el historiador puede determinar los fenómenos que está investigando en relación con el cuerpo del conocimiento histórico existente. Si los conceptos explicativos que el historiador aplica no violan las condiciones de la posibilidad de la experiencia, éste puede ordenar y explicar su materia empírica de manera radicalmente nueva, sin que esto comprometa el carácter objetivo del conocimiento producido. Esto se debe, en

---

[*the looser and stricter methods of comparison*]. Pero no nos contentamos con esto, pues una sólida razón nos convence de que existen cuerpos que son mucho más diminutos que los que aparecen a nuestros sentidos, y como una falsa razón nos persuadiría de que existen cuerpos infinitamente más diminutos, percibimos claramente que no poseemos ningún instrumento o arte para medir que nos pueda asegurar contra nuestro error e incertidumbre" (*A Treatise of human Nature*, ed. de David Fate Norton and Mary J. Norton, Oxford University Press, Oxford, 2004, t. 1, p. 36. La versión española viene de *Tratado de la naturaleza humana*, Editorial Porrúa, México, 1998, p. 42 (traducción modificada).

54 *Crítica del Juicio*, cit., pp. 291-292, (V:248).

55 B 221; Kant denomina constitutivos a estos principios porque permiten formar y determinar *a priori* el grado de las magnitudes extensiva e intensiva de los objetos, en todos los casos posibles de acuerdo con las condiciones de la intuición de los objetos de la experiencia.

última instancia, a que Kant identifica la espontaneidad del pensamiento como uno de los dos elementos con que se elabora todo el conocimiento empírico (el otro es el material sensible que le suministra la intuición).[56] Su teoría del conocimiento se basa en el giro copernicano que implica que

> la razón debe abordar la naturaleza llevando en una mano los principios según los cuales sólo pueden considerarse como leyes los fenómenos concordantes, y en la otra, el experimento que ella haya proyectado a la luz de tales principios.[57]

La forma a priori de la intuición de los fenómenos históricos: los Axiomas de la intuición

El tiempo es necesario para la suma de las unidades homogéneas en las que se puede dividir cualquier objeto del sentido externo para la determinación de su magnitud extensiva. Debido a que el espacio es la forma *a priori* de los objetos del sentido externo (es decir, de la intuición externa) y que, como tal, el espacio es infinitamente divisible, en los Axiomas de la intuición Kant plantea que podemos pensar *a priori* la posibilidad de medir el tamaño (magnitud extensiva) de todos los objetos de la intuición, porque siempre podemos dividirlos en partes más pequeñas y homogéneas, cuya suma, que sólo puede realizarse a través del tiempo, indica su magnitud en relación con otros objetos.[58] Los axiomas de la intuición son el esquema del concepto puro del entendimiento de la cantidad; en términos puramente formales, se puede anticipar que todos los fenómenos del sentido externo se determinan como unidad, pluralidad o totalidad.[59] El esquema de esta categoría indica cómo podemos definir los fenómenos históricos reales, de acuerdo con su tamaño y su forma, como unidades discretas (unidad), como parte de un grupo de objetos reunidos bajo algún concepto que los distingue de otros objetos semejantes (pluralidad) o como miembros de un conjunto de fenómenos que se distingue por las características que tienen en común (totalidad).

---

[56] B 74.

[57] B xiii.

[58] B 203-204.

[59] Kant plantea que "podríamos [...] llamar anticipaciones de los fenómenos a las determinaciones puras en espacio y tiempo, tanto respecto de la figura como respecto de la magnitud, ya que tales determinaciones representan *a priori* todo lo que puede dársenos *a posteriori* en la experiencia" (B 209).

Lo que este principio significa para la práctica de la investigación histórica es que sus objetos son fenómenos que, por su misma naturaleza, es decir, por ser objetos del sentido externo, se dan en el espacio (y que sólo pueden ser pensados como una magnitud extensiva dada en el tiempo).[60] Constituye un respaldo a la proposición más general de que todo conocimiento "comienza con la experiencia";[61] al aplicar este principio, el historiador puede determinar todos los fenómenos históricos en términos de su tamaño y de su forma. Evidentemente, muchos documentos históricos sólo pueden interpretarse con base en una comprensión adecuada de la significación histórica de las magnitudes extensivas que expresan. Así, por ejemplo, el tamaño de las figuras en las estelas y los dibujos mayas sólo puede entenderse con base en una comprensión de la estructura jerarquizada de su sociedad y el grosor de los muros de los castillos medievales europeos con base en el estado de desarrollo de la artillería de la época. Igualmente, el impacto del tamaño de los edificios utilizados a lo largo de la historia para demostrar el poder de los grupos dominantes solamente puede comprenderse en términos históricos, es decir, al comparar tales edificios con las demás construcciones de la sociedad en cuestión.

Cómo los fenómenos históricos afectan a los sujetos históricos (y al historiador): las Anticipaciones de la percepción

Las Anticipaciones de la percepción tratan del principio *a priori* que establece cómo se puede conocer el efecto que los objetos tienen en la sensibilidad del sujeto cognoscente o histórico, el cual se mide en los distintos grados de afectación (en grados de magnitud intensiva) que aquéllos producen en éstos. La validez objetiva del conocimiento que se puede elaborar por medio de este principio se basa en el supuesto (compartido por el método de las demás ciencias) de que todos los hombres cuentan con los mismos sentidos y de que, con las inevitables variantes entre los diversos individuos, el efecto que tienen los objetos en sus sentidos es básicamente el mismo.

---

60 En la exposición metafísica de los conceptos del espacio y del tiempo, Kant argumenta que no podemos pensar los objetos fuera del espacio o del tiempo, aunque sí podemos pensar éstos sin aquéllos: "Jamás podemos representarnos la falta de espacio, aunque sí podemos muy bien pensar que no haya objetos en él. El espacio es, pues, considerado como condición de posibilidad de los fenómenos, no como una determinación dependiente de ellos, y es una representación *a priori* en la que se basan necesariamente los fenómenos externos" (B 38-39; para un pasaje similar con respecto al tiempo, véase: B 46.

61 B 1.

Las anticipaciones de la percepción son el esquema de la categoría de la cualidad. Lo que esto quiere decir puede resumirse de la siguiente manera: la categoría de la cualidad identifica tres funciones del pensamiento *a priori* en juego cuando el historiador (o cualquier otro sujeto cognoscente) determina las características de sus objetos de estudio. Estas funciones constituyen las condiciones de la posibilidad de la síntesis de las distintas intuiciones por medio de la cual el historiador puede determinar la realidad de los fenómenos históricos y diferenciar entre ellos mediante las características que manifiestan. La categoría de la cualidad se subdivide en tres: la realidad (la intensidad con la que se perciben las distintas características de un determinado fenómeno en la percepción), la negación (la ausencia de una o más de estas características) y la limitación (la división y clasificación de todos los fenómenos de acuerdo con sus características, las cuales hacen posible subsumirlos bajo distintos conceptos empíricos).

La función del principio del entendimiento puro consiste en esquematizar la categoría: en el caso de las anticipaciones de la percepción, este proceso se da porque el modo en que la sensibilidad humana es afectada por los fenómenos tiene que pensarse, originariamente, al margen del tiempo. Solamente por medio del pensamiento (de la síntesis) puede el historiador cobrar conciencia de los cambios en el grado de intensidad con que él (o el sujeto histórico) es afectado por un fenómeno en particular (o por las diferencias entre distintos fenómenos). La única forma en que se puede dar un cambio en el grado de intensidad de los fenómenos es a través del tiempo. Al encontrar que la forma del pensamiento sintetizador, que permite al sujeto identificar cambios en el grado de intensidad de los fenómenos, es la misma que la forma en que tal fenómeno le es dado por medio de su sensibilidad, Kant demuestra cómo el esquema permite enlazar las formas puras del pensamiento con la forma pura de la intuición y, de este modo, establece la posibilidad de comparar, de acuerdo con una escala de medición objetivamente válida, los distintos grados de magnitud intensiva, lo cual es la finalidad que plantea para la esquematización de la categoría de la cualidad.

Otra consecuencia del análisis de las anticipaciones de la percepción es que permite definir claramente qué es, para Kant, la realidad.[62] Este concepto puede aplicarse

---

[62] En B 414, en el contexto de su refutación de la prueba de la permanencia del alma de Mendelssohn, Kant hace explícita la equivalencia entre una magnitud intensiva y un grado de realidad. Esto significa que un fenómeno sólo puede constituirse en objeto si afecta en algún grado a nuestra sensibilidad; su grado de

con la misma legitimidad a los fenómenos del conocimiento histórico que a los de las demás ciencias. La realidad de un fenómeno solamente puede establecerse por medio de alguna huella o resto perceptible por el historiador. Tales huellas pueden ser directas o indirectas, pero el método del conocimiento histórico exige que cualquier explicación de un acontecimiento o proceso histórico se fundamente, en última instancia, en la evidencia disponible acerca de las acciones de los hombres en el pasado.[63] Kant discute la importancia del contenido de la doctrina cristiana para el esclarecimiento del problema del conocimiento del principio supremo de la moralidad pero, al mismo tiempo, plantea que el conocimiento de la vida de Jesús de Nazaret es un problema propiamente histórico que solamente puede elaborarse a partir de la realidad de la evidencia acerca de su vida y obra.[64]

El grado de magnitud intensiva con que ciertos fenómenos han afectado a los sujetos históricos también constituye un elemento decisivo en la explicación del comportamiento de éstos. Kant sugiere que hay ciertos objetos o sensaciones que producen, o deben producir, una respuesta universal entre los hombres[65] y nos parece válido argumentar que es posible identificar otros objetos, o las sensaciones asociadas con ellos, que encuentran una respuesta generalizada, si no universal, entre los integrantes de diversas sociedades históricas. Las cualidades sensoriales de algunos objetos naturales explicaría, por lo menos en parte, el fenómeno histórico del comercio. El efecto de estos objetos en la percepción de los sujetos puede ejemplificarse con productos comerciales históricos que se distinguen por su sabor, su olor o el efecto físico que provocan en el consumidor, como los casos del azúcar, del café, del tabaco o del opio. En todos estos casos, los objetos en cuestión cobran significado

---

magnitud intensiva puede medirse siempre en relación con su negación = 0, o en términos comparativos entre los distintos momentos de intensidad con que las percepciones nos afectan. La aparición de un grado de magnitud intensiva o su cambio continuo, como aumento o como disminución, sólo puede ocurrir en el tiempo; por esta razón, la teoría del conocimiento de Kant puede anticipar *a priori* el contenido de la intuición sensible de la magnitud intensiva.

63 Al respecto, Kant escribe: "[…] la materia de los fenómenos gracias a la cual se nos dan cosas en el espacio y en el tiempo sólo puede representarse en la percepción y, consiguientemente, *a posteriori*" (B 748); véanse, también: B 457 y B 751.

64 En este sentido, Kant se refiere a la religión cristiana como una fe erudita (*La Religión*, cit., p. 198, (VI:164).

65 La teoría de la belleza expuesta en la *Crítica del Juicio* parte de que es posible plantear que existen juicios subjetivos con valor objetivo universal, los cuales se fundamentan, como sucede en toda la filosofía crítica, en principios *a priori*. Véase, especialmente: § 22, "La necesidad de la aprobación universal, pensada en un juicio de gusto, es una necesidad subjetiva que es representada como objetiva bajo la suposición de un sentido común" (*Crítica del Juicio*, cit., pp. 283-284, (V:239-240).

histórico, en parte por lo menos, por el grado de magnitud intensiva que su consumo produce. Aunque el paladar y el sentido del olfato varían bastante entre los diversos individuos (y, probablemente, entre las diversas épocas históricas), las cualidades de las especias, tales como la pimienta, la canela, el clavo y la nuez moscada, explican por qué eran tan apreciadas en Europa en los albores de la época moderna por su contribución a la preservación y la sazón de los alimentos. Esta explicación se basa, en cuanto a las cualidades específicas de las especias se refiere, en el grado de intensidad con que afectan a los sentidos de los hombres, aunque su importancia comercial sólo puede explicarse cabalmente en el contexto histórico en que se desarrolló el comercio europeo con las Indias. Sin embargo, si las especias no tuvieran este efecto en el paladar y el olfato humanos, no hubiera existido el impulso básico que animaba una parte importante de este comercio. De forma semejante, si la sal no sirviera para sazonar los alimentos, el resentimiento de los tlaxcaltecas ante la monopolización de la producción y la distribución de la sal por parte de los mexicas no tendría sentido en la explicación histórica de la disposición de aquéllos a aliarse con Cortés.[66]

Es evidente que el uso del principio metodológico definido por medio de las anticipaciones de la percepción solamente cobra sentido si se lo interpreta en términos propiamente históricos; el grado de magnitud intensiva del hambre como un factor causal de los movimientos campesinos a lo largo de la historia solamente puede entenderse en términos comparativos. El impacto, en el comportamiento de los campesinos, del grado de la intensidad del hambre que sufrían solamente puede establecerse objetivamente al comparar el consumo de alimentos en épocas de crisis con la dieta normal de la época y región en cuestión, con la alimentación mínima necesaria para sostener un cierto grado de esfuerzo físico, etcétera. Existen, desde luego, otros factores que contribuyen a la explicación de la naturaleza y las consecuencias de los movimientos campesinos que surgían en épocas de hambruna. El trabajo del historiador es relacionar todos estos elementos entre sí, pero una parte importante de su labor consiste en evaluar correctamente las consecuencias de los distintos grados de magnitud intensiva con los que los diversos fenómenos históricos afectan a los sujetos, lo cual exige que entienda cómo aquéllos hubieran afectado a éstos en el contexto histórico específico en que los experimentaban.

---

[66] Hugh Thomas, *La conquista de México*, trad. de Víctor Alba, Patria, México, 1994, p. 277.

3. La forma a priori de la experiencia histórica posible: las Analogías de la experiencia

Las Analogías de la experiencia definen, en su uso por parte del método histórico, cómo tienen que darse las relaciones temporales entre todos los fenómenos de la experiencia histórica de acuerdo con unas reglas *a priori*. Estas relaciones son formales (como siempre es el caso de los principios *a priori* del entendimiento); determinan toda la experiencia histórica de acuerdo con las relaciones de sucesión (la segunda Analogía) o de simultaneidad (la tercera Analogía) que el historiador establece entre los fenómenos, siempre en el supuesto de que lo que se presenta a éste como evidencia empírica son los estados cambiantes de la materia (la primera Analogía), cuya transformación, por parte de los hombres, es el objeto de estudio de la historia.[67] Las Analogía no indican al historiador, por lo tanto, nada *in concreto* acerca de cuáles son los fenómenos históricos particulares que tienen que concordar con ellas; éstos solamente le pueden ser dados *a posteriori*. El criterio de objetividad en el conocimiento histórico que se deriva de las Analogías consta de dos ejes: por un lado, éstas establecen los criterios *a priori* y formales de acuerdo con las cuales tienen que conformarse las relaciones entre los fenómenos históricos, debido a que el giro copernicano que Kant efectúa en su teoría del conocimiento requiere que los objetos, y las relaciones entre ellos, solamente pueden determinarse objetivamente a partir de los principios *a priori* del entendimiento puro.[68] Pero, por otro lado, el historiador tiene que encontrar, en la evidencia a su disposición, aquellos fenómenos cuyas características concuerdan con el tipo de relación temporal que exigen las Analogías: si dos fenómenos coexisten durante un periodo de tiempo, aquél no puede plantear que existe una relación causal inmediata entre ellos. Así, por ejemplo, la existencia simultánea, a principios del siglo XVIII, del uso de las máquinas de vapor en las minas británicas y de la producción precapitalista en el conjunto de la economía hace imposible que el historiador pueda explicar el salto a la producción industrial capita-

---

[67] Para una explicación clara de los principales aspectos de las analogías de la experiencia, véase: Matthew C. Altman, *A Companion to Kant's Critique of pure Reason*, cit., pp. 146-155.

[68] Sobre las Analogías, Kant escribe que "[...] tienen la particularidad de que no se refieren a los fenómenos ni a la síntesis de su intuición empírica, sino simplemente a la *existencia* de tales fenómenos y a la *relación* que guardan entre sí con respecto a esta existencia" (B220).

lista, que se da entre 1760 y 1780, como el efecto del desarrollo de la tecnología de la máquina de vapor.[69]

Las Analogías, por ende, son los principios metodológicos que indican la forma de toda la experiencia histórica posible. Constituyen las reglas necesarias y universales que definen, en términos del tiempo, cómo son todas las relaciones posibles entre los fenómenos históricos, de la misma manera que los dos principios matemáticos, que se analizaron arriba, definen *a priori* cómo se dan todos los fenómenos particulares de la intuición externa e interna.[70] Las Analogías, a diferencia de los principios matemáticos, definen la relación temporal objetiva entre los fenómenos en el marco de la recreación del pasado en el pensamiento del historiador, es decir, en su sentido interno.

Las Analogías le indican al historiador, con absoluta certeza, que la experiencia histórica, y la explicación de ella al que éste aspira, tiene que conformarse con sus principios. Estos principios son definidos por Kant como dinámicos y regulativos: dinámicos porque establecen relaciones entre objetos disímiles (heterogéneos, en términos kantianos); no hay nada inmediatamente dada a la intuición que permite establecer relación alguna entre sus componentes.[71] Son regulativos porque su función no es la de constituir los objetos de la experiencia, sino de darle una regla *a priori* al entendimiento para que éste busque, en la evidencia empírica disponible, aquellos fenómenos que concuerdan con las condiciones que determinan cómo tiene que elaborarse la experiencia histórica en el pensamiento del historiador.[72] Lo que

---

69 Eric Hobsbawm, "Los orígenes de la Revolución Industrial británica", *En torno a los orígenes de la Revolución Industrial*, trad. de Ofelia Castillo y Enrique Tandeter, Siglo XXI, México, 1987, pp. 89-114.

70 Las dos primeros principios del entendimiento puro son matemáticas porque determinan *a priori* cómo tienen que constituirse todos los fenómenos, por medio de la intuición externa e interna, como magnitudes extensivas e intensivas, con lo cual "[...] justifica[n] la aplicación de las matemáticas a los fenómenos" (B221).

71 Kant llama "miembro" [*Glied*] a lo que hemos designado con la palabra "componente" para indicar los términos entre los cuales la analogía establece la relación. H.J.Paton, por su parte, explica la analogía filosófica así: "No podemos saber *a priori* que la luz solar derretirá la cera y endurecerá el barro; pero sí podemos saber *a priori* que si la cera se derrita, algo tiene que haber sucedido anteriormente después del cual se derritió la cera según una ley fija" (*Kant's Metaphysic of Experience; a Commentary on the first Half of the Kritik der reinen Vernunft*, cit., vol. II, nota 1, p. 179). Véase, también: Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, cit., p. 90.

72 Las Analogías de la experiencia, para Kant, son regulativos; "[...] dado que no podemos construir [la] existencia [de los fenómenos], esos principios se referirán únicamente a la relación de la existencia y no podrán suministrar sino principios *regulativos*..." (B 222). El principio regulativo, en este caso, no establece cómo es el objeto, sino cómo podemos pensar su relación con otro objeto conocido: "Se trata simplemente de que, al dársenos una percepción según una relación temporal con otra (aunque esta otra sea indeterminada) no podemos establecer *a priori* cuál sea esta otra ni *de qué magnitud*. Podremos establecer sólo cómo esta

no pueden determinar *a priori* es cuáles son los fenómenos cuyas relaciones se fijan de acuerdo con los principios de causalidad y de simultaneidad,[73] como tampoco pueden predecir la magnitud extensiva o el grado de magnitud intensiva con la que la materia se va a manifestar como un fenómeno al historiador, de acuerdo con los dos primeros principios del entendimiento puro.

El uso de los principios regulativos es de la máxima importancia para el método del conocimiento histórico que pretendemos derivar de la filosofía crítica. Tiene un papel fundamental en los posibles enlaces que se pueden establecer entre las formas del pensamiento, expresados en los diversos principios e ideas del entendimiento puro y de la razón, y la determinación de la masa amorfa de datos sensibles de que consta el contenido de los múltiples y cambiantes intuiciones sensibles de los fenómenos históricos.

Las Analogías de la experiencia representan la forma esquematizada de las categorías de relación (inherencia y subsistencia, causalidad y dependencia, y comunidad),[74] y, como tales, expresan las relaciones temporales que el pensamiento puro determina para los fenómenos.[75] En este sentido, las Analogías permiten distinguir entre la sucesión subjetiva, en el que todos los fenómenos se presentan (*a posteriori* y como representaciones) en el sentido interno del historiador, y la sucesión objetiva (el orden objetivamente válido fundado en principios *a priori*) que éste aspira a fijar entre ellos en función de la explicación histórica que propone.[76] La

última percepción se halla, en su existencia, necesariamente ligada a la primera en este modo temporal" (B 222). Véase, también: la nota a B 201.

73 Margaret Morrison, "Space, Time and Reciprocity", *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, vol. II, Part 1, sections 1-9, cit., p. 190.

74 B 106; las Analogías, escribe Kant, "[...] no pueden tener otro objetivo que el de servir de condiciones de la unidad del conocimiento empírico en la síntesis de los fenómenos. Pero esta síntesis sólo es pensada en el esquema del concepto puro del entendimiento. La categoría incluye la función, que no se halla restringida por ninguna condición sensible, de la unidad —en cuanto síntesis general— del esquema. Mediante estos principios podremos, pues, enlazar los fenómenos con la unidad lógica y universal de los conceptos, pero sólo según una analogía" (B224).

75 Felipe Martínez Marzoa resume la relación entre las formas puras del pensamiento y la forma pura de la intuición: "El sistema de las categorías es conceptualmente aquello mismo que el tiempo es como intuición" (*Releer a Kant*, cit., p. 85).

76 La diferencia esencial entre la sucesión objetiva y la subjetiva es que la primera se encuentra sujeta a una regla *a priori*, que establece que, en el caso de las relaciones causales entre dos o más objetos, la causa siempre antecede al efecto, mientras en el caso de la sucesión subjetiva es posible que se observen los fenómenos en orden invertido. Kant pone los ejemplos de un barco (que tenemos que suponer viene impulsado río abajo, sea por la corriente o por otro medio) en donde es imposible que veamos que el barco está río abajo y luego río

Estética transcendental ya estableció que los fenómenos solamente pueden darse a la sensibilidad en el espacio y el tiempo. Lo que las Analogías proponen es el criterio de acuerdo con que se puede fijar el orden objetivamente válido entre ellos. Del orden sucesivo en el que afectan al observador (el historiador, en esta instancia), las Analogías hacen explícitas las reglas que determinan cuándo la relación entre dos o más fenómenos es de causalidad o de simultaneidad. Su aplicación a los fenómenos se basa en la observación de si existe una relación de sucesión necesaria o no entre los objetos (los fenómenos determinados por los principios matemáticos). Lo que importa, en otras palabras, no es el orden en que los diversos documentos o huellas históricos aparecen al historiador (la sucesión subjetiva), sino cómo éste determina, por medio de la explicación y a partir de algún marco teórico, las relaciones temporales objetivas entre ellos. Evidentemente, aplicar las Analogías como principios, es decir, establecer una relación de causalidad o de simultaneidad entre los fenómenos históricos, exige que sus características y, sobre todo, la evidencia de la naturaleza precisa de sus relaciones en el tiempo deban concordar, en el más alto grado posible, con la forma de la relación temporal determinada por las Analogías. Esto es la implicación de la aseveración que Kant hace en el sentido de que el tiempo es la forma del sentido interno;[77] el historiador puede organizar sus diversas representaciones de los fenómenos históricos, las cuales solamente le pueden ser dados en el sentido interno, es decir, como una sucesión de representaciones, de acuerdo con las exigencias formales de las Analogías y a partir de lo que los distintos fenómenos revelan acerca del orden temporal objetivo que se da entre ellos.

Antes de presentar el análisis más detallado de cada una de las Analogías, hace falta aclarar el uso que se puede dar a la primera Analogía en comparación con el uso propiamente aplicado de las otras dos. Kant, en su conocido y criticado afán por lograr relaciones simétricas entre todas las partes de la filosofía crítica, tiende a pre-

---

arriba porque las relaciones temporales bajo el principio de la causalidad son determinadas necesariamente, lo cual implica que vemos, en el caso del barco, los efectos de la causalidad de la causa en un orden necesario, que, en este caso, es el barco primero río arriba y luego río abajo. En cambio, si se está mirando una casa o cualquier otro objeto grande, ésta puede verse primero hacia arriba o hacia abajo, a la izquierda o a la derecha, sin que la sucesión de las percepciones obedezca una regla *a priori*, con lo cual indica que se está frente a una relación de determinación mutua en el tiempo, o sea, de simultaneidad. Véanse: B 238, para la explicación de la diferencia entre la sucesión objetiva y subjetiva y B 237-8, para la discusión de los ejemplos del barco y de la casa.

[77] Véase, por ejemplo: B 49-50.

sentar a las Analogías como si las tres determinaran las relaciones temporales entre los fenómenos del mismo modo.[78] Consideramos que existe una diferencia importante entre la primera Analogía, el principio de la permanencia, y las otras dos (de la causalidad y de la simultaneidad), porque aquél formula el supuesto metodológico de la materia como el sustrato, necesario pero incognoscible, de los fenómenos, los cuales se manifiestan a la intuición como los estados cambiantes de la materia y cuyos relaciones temporales se determinan *a priori* en las otras dos Analogías. La primera Analogía también puede aplicarse para buscar los fenómenos que permanecen en medio de los cambios y, como tal, es una parte esencial del método histórico; sin embargo, su fundamento es distinto del de las otras Analogías, las cuales aseveran que las relaciones entre los fenómenos se piensan y se determinan, de acuerdo con principios *a priori*, como sucesivas o simultáneas.

La primera Analogía: la base material de los fenómenos históricos

La primera Analogía, el principio de la permanencia de la sustancia, no se refiere directamente a la determinación temporal de los fenómenos, puesto que se trata del sustrato que es el tiempo, "como la forma permanente de la intuición interna", mientras los fenómenos sólo pueden darse en el tiempo como sucesión o simultaneidad. Como resultado, tenemos que pensar lo permanente como lo que nos "permite determinar todas las relaciones temporales de los fenómenos", como "el sustrato de todo lo real" que "permanece siempre idéntico en cuanto sustrato de todo cambio"[79] pero que no se nos manifiesta como fenómeno tal cual.[80] Kant plantea que

---

[78] En B 219 se lee, por ejemplo: "Los tres modos del tiempo son: *permanencia, sucesión y simultaneidad*. Para todas las relaciones temporales de los fenómenos habrá, pues, tres reglas en virtud de las cuales podrá determinarse la existencia de cada uno de ellos con respecto a la unidad del tiempo".

[79] B 225.

[80] Kant escribe: "Lo permanente es, pues, en todos los fenómenos, el objeto mismo, es decir, la sustancia (Fenómeno)" (B 227) ["*Also ist in allen Erscheinungen das Beharrliche der Gegenstand selbst, d.i. die Substanz (phaenomenon)*"] (todas las citas de la edición alemán de la *Crítica de la razón pura* se toman de la edición bilingüe alemán-español, traducido por Mario Caimi, Fondo de Cultura Económica/UAM, México, 2009); al utilizar la palabra *phaenomenon* en lugar de *Erscheinung*, la cual se usa en la *Crítica de la razón pura* para significar los fenómenos de la experiencia empírica, nos parece que lo que Kant quiere designar es el concepto de algo que constituye un necesario presupuesto de su teoría del conocimiento pero que nunca nos es dado a la intuición empírica. Sobre sus argumentos acerca del principio de la permanencia, Kant apunta: "[...] estas proposiciones sólo poseen validez en relación con la experiencia posible y [...] consiguientemente, sólo pueden ser demostradas deduciéndolas de la posibilidad de esta última" (B 228). Al referirse a la sustancia como la fuente de la causalidad recíproca que fundamenta la posibilidad de la aplicación del principio de la

> nuestra *aprehensión* de lo diverso del fenómeno es siempre sucesiva y, consiguientemente, cambiante. Por medio de ella sola nunca podemos, pues, determinar si tal diversidad, en cuanto objeto de la experiencia, es simultánea o sucesiva. Hace falta para ello que la experiencia posea como base algo que *exista siempre*, es decir, algo *durable* y *permanente* cuyo cambiar o coexistir no forme sino otras tantas modalidades (modos temporales) según las cuales existe lo permanente.[81]

En otras palabras, lo permanente es la materia de que está hecho el mundo, que nunca se nos va a manifestar como tal en la experiencia pero que constituye un requisito para poder pensar la existencia de tal mundo para la experiencia humana, incluyendo la experiencia histórica.[82] Esta Analogía, junto con la Refutación del idealismo[83] y la deducción de los principios transcendentales de homogeneidad, de heterogeneidad y de continuidad,[84] constituye la base para la interpretación materialista

---

simultaneidad a los fenómenos de la experiencia, también señala: "[...] todo aquello sin lo cual la experiencia de los objetos sería imposible constituye algo necesario en relación con tales objetos de esa misma experiencia" (B 259-60). Para una crítica de la exposición de la idea de lo permanente como una condición de posibilidad de las relaciones temporales entre los fenómenos, pensados como los estados cambiantes de lo permanente, véase: P.F. Strawson, *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of pure Reason*, cit., pp. 125-132. Strawson centra su crítica en los presupuestos metafísicos que Kant introduce en su explicación de lo permanente, con base en lo que es (en juicio de Strawson) su aceptación acrítica de la teoría newtoniana de la física. Nosotros reconocemos una cierta tensión entre el optimismo que Kant expresa en relación con la posibilidad de la identificación de principios *a priori* que determinan el necesario comportamiento de la materia física en términos de la teoría newtoniana (tales como los que expone en su *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*) y los límites dentro de los cuales define la objetividad de cualquier conocimiento empírico. Pero también argumentamos que el primer planteamiento (derivado de la física newtoniana) es de relativamente poca importancia en el contexto de la filosofía crítica en general y que es desplazado por los principios básicos (entre los cuales se encuentra la primera Analogía de la experiencia) que constituyen el meollo de la teoría kantiana del conocimiento y que no sólo no se derivan de los principios básicos de la física newtoniana sino que fundamentan la objetividad y la viabilidad de ésta. Para una interpretación de la relevancia de la teoría kantiana del conocimiento para los problemas de la ciencia moderna, véanse: Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, cit., pp. 93-94 y Alvaro J. Peláez Cedrés, "Kant, la teoría de la relatividad y la filosofía de la ciencia", *Theoría*, No.18, Revista del Colegio de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, pp. 121-137. Para una discusión de la importancia de la sustancia en la refutación del idealismo y en la teoría del conocimiento propuesta en la *Crítica de la razón pura*, véase: Andrew Brook, "Realism in the Refutation of Idealism", *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, vol. II, part 1, sections 1-9, cit., 313-320.

81 B 225-6.

82 Para un resumen claro del argumento de la primera analogía y una explicación de su relevancia para la física postnewtoniana (basada en C. F. von Weizsäcker, "Kants 'Erste Analogie der Erfahrung' und die Erhaltungssätze der Physik", *Kant*, editado por G.Prauss, Cologne, 1973, pp. 151-166), véase: Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, cit., pp. 98-100.

83 Véanse pp. 140-142, *infra*.

84 Véanse pp. 135-138, *infra*.

de la filosofía kantiana de la historia que defendemos en este trabajo. Kant parte del supuesto, que fundamenta en las tres secciones de la *Crítica de la razón pura* señaladas arriba, de que hay "algo que se halla ligado a mi existencia, pero que está fuera de mí",[85] y de que las características con que los fenómenos se manifiestan a la sensibilidad humana no se determinan exclusivamente a partir de la espontaneidad del pensamiento. Los sujetos históricos y cognoscentes son, en cierta medida, pasivos frente a los fenómenos que les afectan en su sensibilidad; a partir de este supuesto metodológico, Kant argumenta que es imposible definir las razones por las que los sujetos históricos actúan sin tomar en cuenta cómo esta materia afecta tales decisiones y cómo y en qué grado los hombres pueden conocer e interpretar el mundo empírico e histórico.

Aunque lo permanente no nos es dado como fenómeno, constituye una condición esencial para pensar cualquier proceso histórico de cambio sucesivo o de interacción simultánea entre los fenómenos, porque la historia es, en un sentido, el registro y la explicación de estos cambios efectuados en la materia. El principio de lo permanente también nos ofrece la base teórica para concebir lo que se mantiene permanente o estable dentro de los procesos de cambio;[86] incluso Kant plantea que el cambio sólo puede darse en relación con lo permanente, lo cual sirve de principio no sólo para pensar los tiempos largos como el trasfondo permanente de los cambios más superficiales en una teoría como la de Fernand Braudel,[87] sino también para examinar qué es lo que permanece a través de los procesos de cambio más violentos y profundos.[88]

---

85 Esta frase se encuentra en la corrección que hizo Kant al argumento de la "Refutación del idealismo" en el Prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (B xl).

86 En su ensayo "Oral History", Gwyn Prins argumenta que en algunos casos, como la transmisión oral de los conocimientos y valores culturales en las sociedades africanas desarticuladas por el colonialismo y sus secuelas, "la continuidad histórica … requiere más atención que el cambio" (*New Perspectives on historical Writing*, cit., p. 142).

87 *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, trad. de Mario Monteforte Toledo, Wenceslao Roces y Vicente Simón, FCE, México, 1997, especialmente la primera parte, "La influencia del medio ambiente", o el ensayo dedicado al tema en *La historia y las ciencias sociales*, Alianza, Madrid, 1999 del mismo autor.

88 El principio de la permanencia hace pensar que, además de los indudables factores de cambio que se presentan en algunos fenómenos históricos, también existen los de la continuidad. Luis González escribió sobre la Revolución Mexicana: "La revolución no ha mudado los propósitos, únicamente algunos de los métodos del liberalismo de Juárez y Díaz. La revolución no ha sido ruptura, sólo torcedura" ("El liberalismo triunfante", en *Historia general de México*, vol. II, El Colegio de México, México, 1981, pp. 1014-1015).

La segunda Analogía: todos los acontecimientos históricos pueden explicarse en términos causales

En la segunda Analogía, Kant expone el principio *a priori* que determina cómo se piensa la relación entre la causa y el fenómeno (el efecto) que resulta de la acción de su causalidad. Para que las relaciones causales que se incorporan a la explicación de los fenómenos y procesos históricos tengan validez objetiva, Kant tiene que demostrar que se fundamentan en un principio *a priori*. Como sucede con todos los principios del entendimiento puro, el principio en cuestión expresa la relación transcendental entre la causa y el efecto, planteada en la categoría de causalidad y dependencia, como una relación temporal: la segunda Analogía argumenta que un fenómeno histórico es la causa de otro cuando la relación entre ambos es de una sucesión necesaria.[89] El problema de la demostración de la validez de la relación de causalidad está en el corazón de cualquier teoría del conocimiento y constituye uno de los argumentos más fuertes esgrimidos por Hume en su planteamiento acerca de la necesaria contingencia de todo conocimiento empírico, debido a que niega la posibilidad de los principios *a priori* como el fundamento de cualquier principio cognoscitivo que se aplica en la elaboración del conocimiento empírico.[90] Con su giro copernicano, Kant contesta a los planteamientos de Hume con el argumento de que la única fuente de la posibilidad de que los seres humanos tengamos experiencia del mundo natural o histórico se encuentra en la validez de las funciones *a priori* del pensamiento (las categorías), en su aplicación, como los principios del entendimiento puro, al contenido de las intuiciones sensibles.[91] La forma de la experiencia histori-

---

[89] B 232.

[90] Hume plantea el problema desde su perspectiva teórica de la siguiente manera: "[…] sólo por experiencia podemos inferir la existencia de un objeto partiendo de la del otro. La naturaleza de la experiencia es ésta. Recordamos haber tenido frecuentemente casos de la existencia de una especie de objetos y también recordamos que los individuos de otra especie de objetos han acompañado siempre a aquéllos y han existido en un orden regular de contigüidad y sucesión con respecto a ellos […]. Igualmente recordamos su unión constante en todos los casos pasados. Sin más requisitos, llamamos a los unos causas y a los otros efectos e inferimos la existencia de los unos partiendo de la de los otros. En todos estos casos, de los que obtenemos el enlace de causas y efectos particulares, tanto las causas como los efectos han sido percibidos por los sentidos y son recordados; pero en la totalidad de los casos en que razonamos acerca de ellos existe tan sólo un miembro percibido o recordado y el otro se suple de acuerdo con nuestra experiencia pasada" (*A Treatise of human Nature*, cit., book 1, part 3, section 6, p. 61) (pp. 65-66 en la traducción al español citada).

[91] En la *Crítica de la razón pura*, Kant escribe: "David Hume reconoció que, para poder llegar a esto último [conocimientos que sobrepasan todos los límites de la experiencia], hacía falta que esos conceptos [puros del entendimiento] tuvieran un origen *a priori*. Pero él no podía explicarse cómo era posible que el entendimiento

ca, como la expresión de la multiplicidad de causas que se combinan en el devenir histórico, se fundamenta en un principio del entendimiento puro que asevera que éste experimenta y conoce el mundo histórico como el resultado de la acción de la causalidad. La forma en que esta causalidad se manifiesta es necesariamente anterior al efecto que produce en el tiempo.[92] La validez objetiva de este principio, como en el caso de todos los principios del entendimiento puro, se ubica en que es un principio *a priori* por medio del cual el sujeto tiene que pensar las relaciones entre los fenómenos.[93] El principio de la causalidad determina, *a priori* y necesariamente, cómo es la relación que se puede establecer entre los fenómenos, en el curso de la elaboración del conocimiento o de la experiencia, pero no tiene nada que decir acerca de cómo

---

tuviese que concebir necesariamente ligados en un objeto conceptos que, considerados en sí mismos, no se hallaban ligados en el entendimiento, ni tampoco advirtió que el mismo entendimiento podría, quizá, a través de esos conceptos, ser el autor de la experiencia en la que se hallan sus objetos." (B 127); véanse, también: B 19, B 184 y B 788-797. Para una defensa de la posición que Kant asume en relación con Hume, véase: Lewis White Beck, "Once more unto the Breach: Kant's Answer to Hume, again", *Selected Essays on Kant*, ed. de Hoke Robinson, vol. 6, North American Kant Society Studies in Philosophy, University of Rochester Press, Rochester, New York, 2002, pp. 69-72.

92 La relación causal se manifiesta al investigador de la siguiente manera: "[…] observo que si en un fenómeno que contiene un suceso, llamo A al estado precedente y B al estado siguiente, B no puede hacer más que seguir a A en la aprehensión, mientras que la percepción A sólo puede preceder a B, no seguirla" (B 237).

93 Strawson critica la validez del principio de la causalidad en la filosofía crítica; según su interpretación, el paso que Kant da desde la necesidad del orden sucesiva de la percepción de los fenómenos (lo que llama la "necesidad conceptual") no implica que los objetos de tales percepciones existen en un orden sucesivo necesario (lo que denomina la "necesidad causal"). Incluso acusa a Kant de haber caído en "un *non sequitur* de enormidad paralizante" [*a non sequitur of numbing grossness*] al dar el paso desde la determinación de las relaciones temporales entre los fenómenos percibidos por el sujeto cognoscente al orden temporal entre los objetos tales como están constituidos al margen de o anteriormente a su percepción por parte del sujeto. Nosotros consideramos que la validez de la teoría del conocimiento de Kant se finca precisamente en el argumento con el cual demuestra que no hay conocimiento posible de los objetos al margen del material que nos es suministrada por la sensibilidad y que, por lo tanto, el conocimiento objetivo consiste en la aplicación adecuada de los principios del entendimiento a los fenómenos captados por el sujeto, sin que esto implique ninguna referencia a las cosas tales como existen en sí, al margen de la actividad del sujeto cognoscente. La insistencia de Strawson en las aparentes inconsistencias y contradicciones en el argumento de la *Crítica de la razón pura* se debe, en parte importante, a que nunca acepta la validez de este principio básico. En última instancia, Kant parte del supuesto, el cual informa las actividades de todos los seres humanos, de que el conocimiento que podemos elaborar de los objetos del mundo natural es objetivamente válido y que, como tal, es suficiente para fundamentar la objetividad del conocimiento científico y para que vislumbremos las posibles opciones con las que contamos para decidir qué acciones realizar en un contexto específico. Véanse sobre este punto: Lewis White Beck, "A Non-Sequitur of numbing Grossness?", *Selected Essays on Kant*, cit. pp. 123-127 e Isabel Cabrera, "El espacio kantiano: interpretaciones recientes", *Dianoia. Anuario de Filosofía, XL*, 1994, UNAM/FCE, pp. 145-146 y 174-175, quien se opone a la interpretación de Strawson en relación con la validez del concepto del espacio como la forma pura de la intuición.

son los distintos objetos que se determinan en una relación casual.[94] Como entendía Hume claramente, el principio de causalidad no se deriva, ni puede derivarse, de alguna característica que se encuentra en el mundo natural o histórico, es decir, en la causa o en el efecto intuidas o pensadas por separado.

El principio de causalidad le da al historiador el principio metodológico con el cual éste puede explicar, en un principio en términos formales, pero con una aplicación directa en la elaboración de la explicación de los fenómenos históricos, la posibilidad y la realidad del cambio en el mundo histórico.[95] Debido precisamente a que una de las preocupaciones de la historia como ciencia es la explicación de los cambios que los hombres efectúan en el mundo natural y social que habitan, junto con la evaluación de la importancia, profundidad y duración de tales cambios, el principio de causalidad es de importancia fundamental para su método. Este principio expresa cómo la relación entre causa y efecto se manifiesta en el mundo fenoménico, a diferencia de la categoría de causalidad y dependencia, que expresa la función del entendimiento puro que piensa la relación causal entre objetos en general pero sin poder expresarla en términos temporales. El principio de causalidad, en cambio, define la relación de la causa con su efecto como una de sucesión necesaria en el tiempo; esta sucesión tiene que entenderse en la relación temporal objetivamente válida que las características de los distintos fenómenos revelan al historiador (la sucesión objetiva) y no en el tiempo en el que el historiador experimenta los fenómenos de las acciones humanas del pasado en el transcurso de su investigación (la sucesión subjetiva). Si los fenómenos históricos pueden ordenarse en una relación temporal que concuerda con la exigencia, estipulada en el principio de la segunda Analogía, de que

---

94 "…El entendimiento —escribe Kant— no nos revela *a priori* en absoluto si es o no posible una causa que modifique el estado de las cosas, es decir, que las determine en sentido opuesto a un estado dado. No nos lo revela, no sólo porque no ve tal posibilidad (pues esta visión nos falta en muchos conocimientos *a priori*), sino porque la modificabilidad afecta únicamente a ciertas determinaciones de los fenómenos que sólo la experiencia puede mostrarnos" (B 213).

95 Kant comenta que la primera Analogía "[...] ha demostrado que todos los fenómenos de la sucesión temporal no son más que *cambios*, es decir, un sucesivo ser y no-ser de las determinaciones de la sustancia que permanece. [...] El principio podría también enunciarse así: t*oda modificación (sucesión) de los fenómenos no es más que un cambio*. En efecto, el comenzar a ser o el desaparecer de la sustancia no constituyen cambios de la misma, ya que el concepto de cambio presupone el mismo sujeto con dos determinaciones opuestas y, consiguientemente, presupone el sujeto como permanente" (B232-233); véase, también: B 230. Para una explicación de la diferencia entre un principio (universal) de la causalidad y las leyes causales (particulares), véanse: Steven Bayne; *Kant on Causation, On the fivefold Routes to the Principle of Causation*, State University of New York, Albany, 2004 y Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, cit., p. 100.

la causa necesariamente antecede al efecto, el historiador puede plantear que existe una relación causal entre ellos.

Kant enfatiza dos aspectos de esta relación que tienen que tomarse en cuenta para comprender correctamente sus implicaciones para el trabajo de investigación histórica: en primer lugar, plantea que el principio de causalidad establece la necesaria relación entre los fenómenos en términos del orden del tiempo pero no de su curso[96] y, en segundo lugar, que se tiene que pensar la acción de la causalidad como inmediata en el fenómeno que se designa como su efecto.[97] La implicación de estos dos puntos es, según nuestra interpretación, que solamente se puede explicar los cambios en la historia (o en cualquier otro ambiente del conocimiento científico o de la experiencia del mundo) a partir de aquellos fenómenos sin las cuales es imposible pensar que se hubiera dado el proceso con que entra en una relación de causalidad y que, para que algún fenómeno histórico califique como la causa de otro, los efectos de la primera tienen que manifestarse de manera inmediata en el segundo. Esta interpretación de las implicaciones de la segunda Analogía se confirman en el ejemplo que se citó arriba en relación con la explicación del arranque de la Revolución Industrial a partir del impacto de la demanda, en los mercado de ultramar, por los productos de la incipiente industria algodonera en Inglaterra. Sin esta demanda, argumenta Hobsbawm, no hubieran existido ni las condiciones ni el impulso para que los manufactureros se arriesgaran a tomar la decisión de utilizar las nuevas máquinas de vapor en el tejido de sus telas de algodón, como la única manera de surtir los pedidos gigantescos (e intermitentes) que recibían de las colonias y otros mercados en el extranjero. Otros factores, en los que interpretaciones divergentes de las causas del despegue industrial han querido encontrar la explicación del despegue de la producción industrial a partir de, aproximadamente, 1760, no cumplen con el requisito fijado por la segunda Analogía; existían en tiempos anteriores del fenómeno que quieren explicar sin producir el efecto que se les atribuye. Entre estos factores se pueden señalar la

---

96 La sucesión desde la causa hasta el efecto no se manifiesta necesariamente como una sucesión en el tiempo que puede ser observada; los ejemplos que Kant da (del calor de una estufa en un cuarto, o la depresión que una bola de plomo produce en una almohada) más bien demuestran que el orden temporal se determina en términos lógicos: sin la acción de la causalidad de la causa, no se produce el efecto. Kant expresa esta relación como determinando "el orden del tiempo, no su *curso*" (B 248). Véase, también: H.J.Paton, *Kant's Metaphysic of Experience; a Commentary on the first Half of the Kritik der reinen Vernunft*, vol. II, cit., p. 284.

97 B 248 y B 560.

política exterior agresiva del Estado británico, la existencia y aplicación de la tecnología necesaria para el uso de las máquinas de vapor en los procesos productivos, un excedente de capital disponible para la inversión, un grupo de individuos con acceso a este capital y con suficiente motivación para explorar cursos alternativos de acción, la disponibilidad de una mano de obra libre de las ataduras de las relaciones feudales, etcétera.[98] Es evidente que el hecho histórico de la existencia de una demanda voraz pero intermitente por los productos manufacturados solamente puede explicarse con base en otros factores causales anteriores, y que una explicación satisfactoria de un fenómeno histórico en particular no tiene porque limitarse nada más a su causa inmediata,[99] pero esto no invalida el argumento de la segunda Analogía. En términos de la práctica investigativa, lo que la segunda Analogía le exige al historiador es que éste, al examinar la evidencia de que dispone, en su esfuerzo por explicar la causa del fenómeno que es su objeto de estudio, tiene que aislar, con la mayor precisión posible, aquel o aquellos fenómenos que cumplen con las condiciones que la segunda Analogía establece para la determinación de un fenómeno como la causa de otro. En el caso de la historia, argumentamos que la causalidad que más le interesa es la causalidad humana, sea ésta el resultado del impacto de las condiciones naturales en la decisión de los individuos o grupos, del ejercicio de su libertad o, como consideramos que sucede en la enorme mayoría de los casos históricos reales, de una combinación de ambos. Así que, en el ejemplo de la explicación de la causa del despegue de la Revolución Industrial que hemos usado, se podría expresar la relación causal entre la existencia de los mercados y la decisión de algunos individuos de tomar el riesgo de utilizar la nueva tecnología precisamente en estos términos: si no existieran estos mercados o, mejor dicho, si los primeros manufactureros no se enteraran de su existencia y si no vieran en ellos una posibilidad para generar ganancias importantes, no se hubiera dado el despegue de la Revolución Industrial en este espacio y este tiempo históricos particulares.[100]

---

98 Eric Hobsbawm, "Los orígenes de la Revolución Industrial", *En torno a los orígenes de la Revolución Industrial*, cit., pp. 104-108.

99 Sobre la interrelación de los distintos factores causales inmediatos y mediatos que explican un objeto histórico particular, véase: "El primer principio metodológico: el *regressus in indefinitum*", pp. 102-106, *infra*.

100 De este modo, el uso del principio de causalidad en la investigación histórica cumple con los requisitos de la doble causalidad que Kant plantea para la cabal comprensión de los actos humanos. De acuerdo con el principio de causalidad de la razón teórica, la existencia del fenómeno designado como causa, en el ejemplo, la existencia de los mercados de ultramar, antecede necesariamente al fenómeno (el efecto) del despegue

La tercera Analogía: el principio de la simultaneidad y la estabilidad en la historia

Si el principio de la segunda Analogía sirve para explicar cómo pensar y conocer el cambio en el mundo histórico, la tercera Analogía proporciona el principio con el que podemos pensar las relaciones de simultaneidad que se obtienen entre los fenómenos que constituyen las condiciones históricas (empíricas) en las cuales se realiza la causalidad humana. La tercera Analogía determina la relación de simultaneidad que se da entre todos los fenómenos que no se encuentran en una relación de causalidad sucesiva;[101] de esta manera permite pensar la necesaria interrelacionalidad de todos los fenómenos simultáneos en el espacio durante un tiempo histórico específico con base en su mutua determinación causal,[102] en el sentido de que no se puede determinar la posición, la forma y el tamaño de algún fenómeno, es decir, su existencia, sino es en términos de sus relaciones con los demás fenómenos que existen en el mismo tiempo.[103] (En el caso de pensar la relación de algún fenómeno que se manifiesta como el efecto de la causalidad de sucesión, se tiene que pensarlo en el proceso de cambio de su estado anterior al posterior, producto de la causalidad de la causa en ella. La combinación de ambas Analogías da por resultado la posibilidad

---

industrial. Para el ejercicio de la causalidad como expresión de la capacidad humana para la libertad (en sentido negativo), determinada por la razón práctica, la existencia de los mercados constituye la condición en la que la adopción de la nueva tecnología industrial se presenta como el medio más eficaz para el logro del fin que los manufactureros se proponen, es decir, el aumento de su producción (para la realización de su fin más general, la generación de ganancias importantes). Para la discusión de los principios que explican cómo y por qué los hombres se motivan a actuar de una determinada manera, véanse pp. 167-196, *infra*.

101 Para Kant, la relación de causalidad es la única que fija el lugar de un fenómeno en el tiempo, pero concibe a la relación de causalidad recíproca entre los fenómenos de acuerdo con el principio de la simultaneidad como "[...] un forma de conexión completamente distinta de la existente en la mera relación de causa a efecto" (B112).

102 Esta relación de determinación mutua constituye la esencia del concepto kantiano de comunidad, en el que "[...] un conjunto de cosas [en el que] no se halla una subordinada, como efecto, a la otra, como causa de su existencia, sino coordinada simultánea y recíprocamente con ella, como causa respecto a la determinación de las otras" (*ibid.*).

103 Sobre la determinación recíproca de todos los integrantes de la comunidad, Kant escribe: "Sin comunidad, toda percepción (del fenómeno en el espacio) se hallaría desgajada de las demás, con lo cual la cadena de representaciones empíricas, es decir la experiencia, empezaría desde el principio con cada nuevo objeto, sin que la representación anterior tuviera con él ni la menor conexión ni relación temporal alguna" (B 260-261). Strawson basa sus objeciones a la exposición que hace Kant del principio de simultaneidad en las mismas consideraciones que aplica al principio de causalidad; véase: *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of pure Reason*, cit., pp. 139-140 y nota 93, p. 60, *supra*. Para una defensa de la coherencia de la exposición de la tercera Analogía, véase: Margaret Morrison, "Space, Time and Reciprocity", *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, vol. II, part 1, sections 1-9, cit., pp. 187-195.

de determinar todos los fenómenos históricos sobre los dos ejes de la sucesión y de la simultaneidad).

El principio de la tercera Analogía exige que pensemos a todos los fenómenos del mundo histórico como el resultado de la necesaria interacción de las sustancias.[104] Kant define la relación de simultaneidad como el resultado de la causalidad recíproca de unas sustancias con otras; debido precisamente a que la noción de sustancia sirve como un supuesto metodológico para que sus distintos estados puedan manifestarse como fenómenos a la sensibilidad humana, tenemos que entender aquí que lo que Kant está planteando es que podemos pensar que la sustancia existe en sus diferentes estados durante el mismo periodo de tiempo solamente si pensamos a sus relaciones como de mutua o recíproca causalidad.[105] En la ausencia del ejercicio de la causalidad de un fenómeno que afecta a otro como su efecto, en otras palabras, podemos pensar que los fenómenos, en cuanto las manifestaciones de los distintos estados de la materia, pueden coexistir en relaciones de necesaria reciprocidad,[106] las cuales solamente se cambiarán como el resultado de la acción de alguna causa.[107] De este modo, la existencia de una serie de factores en el periodo antes del inicio de un fenómeno histórico nuevo, como, por ejemplo, en el caso de los cambios en la sociedad británica anteriores al despegue del proceso manufacturero que citamos arriba, puede interpretarse como el resultado de una relación de causalidad mutua que dio por resultado que no se desataran fuerzas causales capaces de romper con esta situación de estabilidad, por precaria o fugaz que haya sido.[108]

Este principio no le quita importancia al peso de las condiciones históricos o materiales en la explicación de las razones por las que los sujetos históricos actúan

---

[104] B 227.

[105] H.J.Paton, *Kant's Metaphysic of Experience; a Commentary on the first Half of the Kritik der reinen Vernunft*, cit., vol. II, pp. 201-204.

[106] H.J.Paton plantea que "ser simultáneo es existir en el mismo instante de tiempo, mientras coexistir es existir en el mismo instante o en el transcurso de la misma parte (o el mismo periodo) del tiempo. La coexistencia es un término más amplio que la simultaneidad" (*ibid.*, vol. II, nota 3, p. 297).

[107] El sujeto cognoscente puede saber que está en la presencia de una relación de simultaneidad entre dos o más fenómenos cuando, en la percepción de éstos, "[...] podemos pasar desde A hasta E, a través de B, C, D, o al revés, desde E hasta A" (B 258).

[108] Otro ejemplo histórico sería la acumulación de acontecimientos que exacerbaron la tensión entre los Estados esclavistas y los Estados del Norte en los treinta años anteriores al estallido de la Guerra Civil norteamericana, la cual finalmente se desató como consecuencia de la agresión federal al Fort Sumtner en 1861.

de una determinada manera en el punto del tiempo histórico en que deciden hacerlo. Más bien, plantea la necesidad de separar claramente cómo el método histórico puede pensar la relación entre el único origen posible de los fenómenos históricos, el arbitrio de los agentes históricos, y las condiciones materiales en las cuales deciden actuar y que les proporcionan las alternativas posibles para la acción. No tiene sentido hablar del condicionamiento de los agentes históricos, por parte de las condiciones materiales en las que actúan, si no se puede argumentar que algunos fenómenos específicos les abren la posibilidad de actuar de una manera novedosa; anteriormente a la acción históricamente significativa, las condiciones simplemente existen en coordinación o causalidad recíproca con la causalidad de los sujetos históricos. Si no impactan en cómo actúan los hombres históricos, podemos verlas como la fuente de la estabilidad que se da en una situación histórica determinada. Si algún fenómeno en particular contribuye a que los sujetos históricos produzcan fenómenos históricos nuevos, podemos pensarlo como la causa que impulsa a los hombres para que actúen así.

Además de fijar el principio de acuerdo con el que se puede pensar la relación de las condiciones históricas frente a los procesos de cambio originados en la causalidad humana, el principio de simultaneidad fundamenta la posibilidad de pensar la necesaria interrelacionalidad de todos los fenómenos en un tiempo determinado, con base en el supuesto metodológico de la necesaria relacionalidad de las sustancias cuyos estados se conocen como fenómenos. Este principio sirve para establecer una de las características más importantes de la idea de la experiencia posible, la cual constituye un principio metodológico indispensable en cualquier elaboración del conocimiento histórico de los fenómenos de las acciones humanas en el pasado: pensar la relación del fenómeno histórico particular (el objeto de estudio) con la totalidad de los demás fenómenos históricos dentro de los límites temporales y espaciales en los que se determina el alcance del estudio en cuestión.[109]

En términos metodológicos, lo que este principio implica se expresa alrededor de dos vertientes: primero, que el historiador debe pensar que el fenómeno específico que está investigando entra en relación con todos los demás fenómenos simultáneos, cuya existencia puede tener relevancia para la explicación del proceso de cambio (o de estabilidad) que le interesa. Segundo, que la explicación de las acciones humanas

---

[109] Para el análisis detallado de los principios metodológicos que tratan este asunto, véase: "Los regresos empíricos y la idea de la totalidad del mundo histórico", pp. 95-116, *infra*.

solamente puede darse con validez objetiva si se logra insertar en una red de fenómenos interconectados que enriquecen la comprensión, por parte del historiador, de todas las matices que da por resultado su objeto de estudio específico.

4. La posibilidad, la realidad y la necesidad en el conocimiento histórico: los Postulados del pensar empírico en general

El conocimiento histórico constituye una ciencia porque se le puede articular como sistema bajo el principio que determina su fin y en consideración de su contenido, sus límites y su articulación interna, en relación con las demás ciencias y con el sistema de la filosofía en su conjunto. Los Postulados del pensar empírico en general,[110] el cuarto de los principios del entendimiento puro, plantean principios que distinguen entre los objetos posibles, reales y necesarios del conocimiento. Aplicados a la historia, aportan tres modalidades de su conocimiento: la posibilidad de los objetos del mundo histórico (las posibilidades para la acción de los hombres en las condiciones históricas posibles), lo real en el mundo histórico (las acciones humanas en condiciones históricas determinadas) y las reglas de la conexión necesaria entre sus objetos (qué es necesario en las acciones de los hombres históricos).

A pesar de que el sentido común podría suponer que el campo del mundo histórico posible, que abarca todas las alternativas posibles para las acciones humanas en el pasado, incluye mucho más que el campo del mundo histórico real, Kant insiste en que lo posible y lo real (y lo necesario) abarcan exactamente los mismos objetos.[111] La explicación de esta aparente paradoja yace en la esencia de su teoría crítica del conocimiento y en el giro copernicano sobre el que se basa. No hay objetos posibles, reales o necesarios para el conocimiento histórico que no estén determinados por las condiciones formales de la experiencia posible, que abarcan las condiciones formales de la sensibilidad (que todos los objetos históricos nos son dados bajo la forma del

---

[110] Kant aclara que llama postulados a los principios de la modalidad porque son sintéticos, pero sólo en sentido subjetivo: no agregan nada al concepto del objeto, sino que "añaden al concepto de una cosa (de algo real), del que no afirman nada más, la facultad cognoscitiva de la cual surge y en la cual se asienta el concepto" (B 286).

[111] El argumento dado por Kant sobre este punto plantea que sólo hay una experiencia para los seres humanos, la cual no sería posible si no fuera por las condiciones formales que la determinan; los fenómenos o las percepciones sólo pueden relacionarse dentro del marco de estas condiciones de posibilidad y bajo su forma, lo cual implica que no hay fenómenos o percepciones fuera de estas condiciones, pero que tampoco hay experiencia posible fuera de las condiciones de los fenómenos y de las percepciones (B 282-283).

tiempo y del espacio) y las condiciones formales del conocimiento (que las relaciones entre los objetos históricos, como ya se vio en la discusión de los demás principios del entendimiento puro, son determinaciones transcendentales de sus relaciones en el tiempo).[112] Para conocer un objeto histórico como, por ejemplo, la exterminación de millones de seres humanos durante el Holocausto, o las expediciones norteamericanas a la luna, éste tiene que darse de acuerdo con las mismas condiciones formales que determinan la posibilidad de toda experiencia. Por su naturaleza formal, estas condiciones no tienen nada que decir acerca del contenido particular (contingente) de los objetos históricos; lo que hacen es plantear *a priori* las condiciones con las que tienen que concordar todos los objetos del conocimiento para que sean tales.

Por lo tanto, un objeto de conocimiento histórico real sólo puede serlo si concuerda con las mismas condiciones formales que determinan su posibilidad. Al mismo tiempo, la gama de objetos históricos (las acciones humanas) posibles en una circunstancia dada se determina y se delimita de acuerdo con las mismas reglas que se aplican para conocer un objeto real. Los objetos que violan estas condiciones formales no pueden formar parte de la experiencia posible; son lo que Kant llama "fantasmagorías"[113] o "una arbitraria combinación de pensamientos".[114] Así, por ejemplo, la explicación milagrosa de ciertos acontecimientos históricos en la historia eclesiástica de Beda, o los poderes atribuidos a la conspiración mundial comunista o sionista, simplemente no concuerdan con las condiciones formales en las cuales se dan y se mueven los objetos históricos posibles y, por esto mismo, tienen que ser descartados como elementos de un conocimiento objetivamente válido.[115]

---

112 Véase p. 52, *supra*.

113 B 269

114 B 270.

115 Con esta aseveración no queremos decir que no hay una explicación histórica de por qué los hombres creían que tales eventos o poderes eran posibles, sino sólo que no podemos aceptarlos como evidencia de lo que aconteció en el mundo histórico.

Lo posible y el mundo histórico

Si bien el campo de los objetos del mundo histórico posible no es mayor que él de los objetos del mundo histórico real, su principio sí es diferente. Kant lo expresa de la siguiente manera: "Lo que concuerda con las condiciones formales de la experiencia (desde el punto de vista de la intuición y de los conceptos) es *posible*".[116]

La facultad de los principios que definen los límites y la naturaleza del mundo histórico posible es el entendimiento, que solamente proporciona principios formales y deja al Juicio la tarea de determinar los objetos históricos particulares reales a partir de las intuiciones sensibles; el entendimiento establece las condiciones de la síntesis transcendental y el Juicio realiza la síntesis del material empírico disponible. Lo posible es determinado por las reglas formales de síntesis que se derivan de la unidad originaria sintética de apercepción y de las categorías (aplicadas, en forma esquematizada, a los fenómenos como los principios del entendimiento puro). El mundo histórico posible se caracteriza por su enorme diversidad porque, cuando del mundo de las acciones se trata, tenemos que incluir, en la categoría de causalidad, la causalidad de la libertad humana, que resulta en una diversidad de objetos posibles que expresa todas las opciones abiertas a la libertad humana bajo las cambiantes condiciones en que se desenvuelven los sujetos históricos. Este universo de opciones va mucho más allá del condicionamiento de las acciones de los sujetos históricos por las condiciones históricas existentes y constituye una parte indispensable de la explicación histórica, la cual tiene que tomar en cuenta las razones por las que se realizan las acciones humanas en el contexto de su posibilidad. Los ejemplos, dados por el mismo Kant, de las revoluciones en las diversas ramas del conocimiento (la lógica, la matemática y la física)[117] y, en sentido más general, el transcurso mismo de la historia humana, ilustran la capacidad del ser humano para el ejercicio de la libertad del pensamiento y de la acción. El mundo histórico posible es, por lo tanto, mucho más que la expresión de la determinación mecánica y causal de las series de fenómenos históricos; cubre, más bien, toda la gama de posibilidades para las acciones de los

---

[116] B 265.

[117] La discusión de la esencia de las revoluciones en el conocimiento humano se encuentra en el Prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (B viii-xiv).

hombres considerados en toda su complejidad y como resultado de la aplicación de todas sus facultades al mundo que les rodea.[118]

La causalidad que los hombres ejercen tiene que realizarse de acuerdo con las condiciones formales que determinan la posibilidad de los objetos de la naturaleza en sus relaciones mutuas, en cuanto fenómenos, pero el historiador debe partir del supuesto de que la causalidad humana tomará múltiples y cambiantes formas. Éste tiene que asumir el potencial para el cambio inherente al hombre histórico como parte del mundo histórico y tiene que permitir que su propia imaginación actúe con tanta libertad como sea posible bajo las condiciones de la posibilidad de la experiencia,[119] a fin de abarcar todas las opciones de acción que se dieron a los hombres en el pasado y así, de ahí, interpretar objetivamente las razones por las cuales éstos optaron por uno u otro de los posibles cursos de acción disponibles.

Lo real y el mundo histórico

El concepto de lo real histórico se refiere al conocimiento de lo que sucedió *in concreto* en el pasado. Para la teoría del conocimiento de Kant, la percepción es la característica distintiva de la realidad[120] o de la existencia, las cuales aquí significan lo mismo. La percepción para Kant es "conciencia empírica, es decir, una conciencia en la cual tenemos, a la vez, sensación"[121] (quiere decir, bajo la unidad sintética originaria de apercepción y como la materia del conocimiento). Sobre el principio de lo real Kant

---

[118] Kant expresa la amplitud del concepto del mundo posible en referencia al mundo de los objetos naturales: "Cuando me represento, pues, todos los objetos que de los sentidos existen en todo tiempo y en todos los espacios, no sitúo tales objetos en el tiempo y el espacio antes de la experiencia. Al contrario, esa representación no es más que el pensamiento de una posible experiencia en su completud absoluta [*in ihren absoluten Vollständigkeit*]" (B 523-524).

[119] Kant está muy consciente de la necesidad de mantener el uso de la imaginación dentro de los límites del uso de la facultad con que está asociada si se quiere evitar caer en la ilusión. La discusión más detallada del uso de la imaginación, fuera de la deducción transcendental de los conceptos puros del entendimiento en la *Crítica de la razón pura*, se encuentra en la *Antropología*, donde se puede leer, por ejemplo, que "la ilusión causada por la fuerza de la imaginación humana va con frecuencia tan lejos, que el hombre cree ver y tocar fuera de sí lo que sólo tiene en la cabeza" (*Antropología*, cit., p. 68, (VII:178).

[120] Nuestro filósofo lo expresa así: "[…] el único distintivo de la realidad [*der einzige Charakter der Wirklichkeit*] es la percepción, la cual suministra la materia al concepto" (B 273).

[121] B 207.

escribe: "Lo que se halla en interdependencia con las condiciones materiales de la experiencia (de la sensación) es *real*".[122]

Lo real es aquella cosa que nos es dada "de forma que su percepción pueda preceder al concepto",[123] lo cual quiere decir que lo real histórico sólo nos es dado empíricamente (directa o indirectamente) y que, a diferencia de las condiciones formales de todo conocimiento empírico, no nos puede ser dado enteramente *a priori*. La sensación, por lo tanto, constituye el punto de partida para la elaboración del conocimiento de lo real; el conocimiento, por su parte, se elabora en la síntesis empírica de las intuiciones sensibles, la cual no trasciende el ámbito de las series sucesivas de eventos particulares. Dicho eso, Kant tiene claro que no se requiere la percepción directa para establecer que algún objeto o evento haya existido; como él dice, lo real incluye lo que se conecta con una percepción efectiva según las analogías, que establecen "todo enlace real en una experiencia en general".[124] Ésta constituye una forma

---

[122] B 266. Este principio constituye la fuente de muchas de las críticas que Strawson hace de la coherencia de la teoría kantiana del conocimiento; Strawson argumenta que la realidad o la existencia real de los objetos no puede circunscribirse al contenido de la intuición sensible, determinado por medio de las formas puras del pensamiento (las categorías). Resume su argumento de la siguiente manera: "Los límites de la sensibilidad no son coextensivos con lo real [...] Los límites de lo real, podemos decir, no son coextensivos con los tipos de experiencia sensible que nosotros de hecho experimentamos. No debemos suponer que la naturaleza de la realidad se agota en las clases de conocimiento que tenemos de ella. Suponer esto implicaría un tipo de dogmatismo restrictivo tan poco justificable en sus propios términos como el dogmatismo inflado que finge un conocimiento que trasciende la experiencia. Este último asevera, de modo *a priori* e injustificado, poder llevar el conocimiento más allá de la experiencia. El primero aseveraría, de modo *a priori* e igualmente injustificado, restringir la realidad dentro de los límites del tipo de experiencia que nosotros de hecho tenemos" (*The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of pure Reason*, cit., p. 267). Contestaríamos que la insistencia, por parte de Strawson, uno de los críticos más importantes de la filosofía kantiana, de que puede haber algún tipo de realidad o de experiencia más allá de las condiciones de la posibilidad del conocimiento que Kant establece para los seres humanos no afecta en absoluto la validez de los planteamientos que Kant nos ofrece en relación con la posibilidad y las características del conocimiento del mundo natural y su aplicación al problema del conocimiento histórico. Nos parece irrefutable, en el contexto de la teoría kantiana del conocimiento, que lo único que podemos conocer es el contenido de la intuición sensible y que la exposición que hace Kant de esta tesis es bastante más coherente de lo que sugiere Strawson, especialmente en relación con la diferencia entre la forma y el contenido de los principios puros de la intuición y del entendimiento en su uso para pensar los problemas del conocimiento. Para una defensa de las principales tesis de la teoría del conocimiento de Kant, véase: Henry E. Allison, *Kant's transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, cit., pp. 3-13 y para un resumen en español del argumento presentado por Allison, véase: Dulce María Granja, *Lecciones de Kant para hoy*, Anthropos/UAM, Barcelona, 2010, pp. 33-36.

[123] B 272.

[124] *Ibid.*

a priori "desde un punto de vista comparativo"[125] para conocer la realidad de objetos que no nos representamos directamente por medio de una intuición sensible.

Se puede entender esta aseveración de dos maneras para la investigación y el conocimiento históricos. Primero, las acciones de los hombres históricos se dieron en el pasado y, evidentemente, no puede haber una percepción directa, por parte del historiador, de ellas. Sin embargo, los fenómenos de estas acciones, los objetos de estudio de la historia, bajo las condiciones de la experiencia posible, permiten determinar, con un alto grado de objetividad, la existencia de estas acciones (también como fenómenos) en el pasado. Segundo, cuando las cadenas de series causales son incompletas por la falta de evidencia, podemos suponer la existencia de los objetos faltantes de acuerdo con los efectos de su causalidad en los fenómenos subsecuentes en la cadena causal o podemos postular la existencia de estos objetos como los efectos de las causas anteriores en la cadena causal (en el tiempo). Así podemos afirmar la realidad de los objetos presumibles de la historia, como, por ejemplo, la existencia de tribus de las que no se sabe nada, pero que tenían que haber existido por los informes que han llegado acerca del tamaño de la horda de oro de Gengis Khan, o de la cantidad de bajas que sufrió la Unión Soviética durante la Segunda Guerra Mundial, para la cual no existen fuentes fidedignas, pero que se puede calcular aproximadamente en comparación con las bajas de otras naciones y según las condiciones y la duración de las operaciones bélicas.

La conclusión a que llega Kant hace posible argumentar que aunque no puede haber una percepción efectiva (directa) de un acontecimiento histórico por parte del historiador, éste no tiene por qué dudar de la realidad del pasado histórico si puede establecer una serie regresiva desde la realidad en que se mueve hacia el evento u objeto que estudia. Kant expresa esta idea de la siguiente manera, en la referencia más directa a la naturaleza del conocimiento de los fenómenos históricos que se encuentra en toda la *Crítica de la razón pura*:

> Ahora bien [las cosas reales del pasado] sólo son objetos para mí y sólo son reales en el tiempo pasado en la medida en que me represento (bien sea bajo la guía de la historia, bien sea siguiendo las huellas de las causas y efectos) que una serie regresiva de percepciones posibles según las leyes empíricas

[125] B 273.

> —es decir, el curso del mundo— conduce a una serie temporal pasada como condición del tiempo presente, a una serie que no es representada como real en sí misma, sino como real en cuanto conectada con una experiencia posible; de esta suerte, todos los sucesos ocurridos desde tiempos inmemoriales, con anterioridad a mi existencia, sólo significan la posibilidad de prolongar la cadena de la experiencia partiendo de la actual percepción y remontándome a las condiciones que la determinan temporalmente.[126]

De fuentes históricas fidedignas (dadas como las percepciones efectivas en el presente) podemos conocer la realidad de los eventos que representan, desde un punto de vista comparativo *a priori*; de las huellas de las acciones humanas y la naturaleza de estas acciones podemos determinar la realidad de las mismas acciones. Puede ser que no se sepa quiénes esculpieron las figuras humanas en la Isla de Pascua, pero la forma que tienen revela su origen en la finalidad humana[127] y la comparación con objetos parecidos permite plantear la realidad y algunas de las características de la sociedad capaz de producirlos.

La necesidad en el mundo histórico

Kant deja muy claro que, en el contexto de los postulados de todo pensar empírico, el concepto de lo necesario se refiere a la necesidad material de la existencia (como el contenido del conocimiento), lo cual se fundamenta en la necesaria conexión del objeto conocido con las leyes universales de la experiencia; por lo tanto, lo necesario se refiere aquí a la posibilidad del conocimiento de lo necesario en el mundo empírico y no a los principios metafísicos *a priori* de las condiciones formales de la experiencia posible, a través de los cuales se establece su realidad objetiva y su verdad transcendental.[128] Como lo plantea Kant explícitamente, el tercer postulado surge de la combinación

---

126 B 523.

127 Si bien el juicio de gusto es totalmente desinteresado, en el sentido de que no piensa el objeto bello en relación con algún fin, Kant insiste que la producción artística es, por lo menos en parte, el producto de la finalidad humana: "Aunque se distinguen mucho uno de otro el arte mecánico y el arte bello, el primero como mero arte de la laboriosidad y del aprendizaje, y el segundo, del genio, no hay, sin embargo, arte bello alguno en el que no haya algo mecánico, que pueda ser comprendido y ejecutado según reglas, algo *que se pueda aprender* como condición constituyente esencial del arte, pues algo debe ser allí pensado como fin, que si no, no se podría llamar arte a su producto, y sería un mero producto de la casualidad" (*Crítica del Juicio*, cit., p. 346, (V:310).

128 B 269.

de los dos primeros: "Aquello cuya interdependencia con lo real se halla determinado según condiciones universales de la experiencia es (existe como) *necesario*".[129]

Lo necesario es el producto de la relación entre lo percibido (lo real) y las reglas de la experiencia posible. El esquema de la necesidad, plantea Kant, es "la existencia de un objeto en todo tiempo",[130] que expresa una relación entre objetos (un conocimiento) universalmente válida. Esto quiere decir que la explicación teórica de la naturaleza de las percepciones y de las relaciones que se obtienen entre estas últimas concuerda con las condiciones formales de la experiencia posible y, por consiguiente, la razón puede construir explicaciones teóricas necesarias (como leyes) que se aplican a todos los fenómenos semejantes. Ahora bien, la única relación de necesidad contemplada en estas condiciones de posibilidad (que no son más que los principios del entendimiento puro) es la de la causalidad que estipula que, al suceder A, necesariamente le sigue B en el tiempo.[131] Sobre el carácter causal del nexo necesario en el conocimiento Kant escribe: "[...] la única existencia que puede ser conocida como necesaria, teniendo en cuenta otros fenómenos dados, es la de los efectos producidos por causas dadas de acuerdo con los principios de la causalidad".[132]

La causalidad que el conocimiento de la historia tiene que explicar surge de dos fuentes distintas;[133] por un lado, está la causalidad en el mundo fenoménico, que explica las condiciones o circunstancias históricas en las que el sujeto histórico tiene que actuar, plenamente cognoscible porque forma parte del mundo empírico.[134] Por otro lado, está la causalidad humana que, como ya hemos visto, se expresa en el hombre histórico como la relación dialéctica de la libertad con la necesidad, o la relación de la autodeterminación del sujeto con la determinación de las condiciones históricas en las que tiene que moverse. Para el agente histórico, las acciones de los demás hombres y sus efectos posteriores forman parte de estas condiciones históricas.

---

129 B 266.

130 B 184.

131 Véanse pp. 59-63, *supra*.

132 B 279.

133 Kant expresa esta idea así: "Sólo podemos concebir dos clases de causalidad en relación con lo que sucede: la que deriva de la *naturaleza* y la que procede de la *libertad*" (B 560).

134 Kant escribe al respecto: "El principio 'Nada sucede por un ciego azar' (*in mundo non datur casus*) es, consiguientemente, una ley de la naturaleza *a priori*. En la naturaleza no hay necesidad ciega, sino necesidad condicionada y, por ello mismo, susceptible de ser entendida" (B 280-281).

El problema aquí es si el historiador puede aspirar a un conocimiento objetivo de la causalidad humana tal y como se expresa en las acciones pasadas de los hombres en la historia. Kant desarrolla el fundamento teórico de la causalidad de la razón práctica en su filosofía práctica.[135] En la *Crítica de la razón pura*, donde se discute el problema que el conocimiento de la causalidad práctica de la razón implica para la razón teórico especulativa (un problema de interés primordial para el historiador), Kant supone como dada la capacidad de causalidad práctica de la razón.[136] Kant expresa la diferencia entre los objetos de la razón teórica y la razón práctica como la diferencia entre *lo que es* (que podemos conocer) y *lo que debe ser* (por medio de la acción humana libre).[137] La libertad humana frente a las condiciones del mundo físico consiste precisamente en su capacidad de generar un orden de cosas distinto, producto de su propia espontaneidad. El hombre es libre porque puede determinar sus acciones frente a los objetos del mundo natural (en concordancia con las condiciones de posibilidad ofrecidas por éste) según principios o reglas que él mismo crea:

> Tanto si se trata de un objeto de la mera sensibilidad (lo agradable) como de la razón pura (lo bueno), la razón no cede ante un motivo que se dé empíricamente, ni sigue el orden de las cosas tal como se manifiestan en la esfera del fenómeno, sino que construye para sí misma, con plena espontaneidad, un orden propio según ideas que ella hace concordar con las condiciones empíricas y a la luz de las cuales proclama la necesidad de acciones que no han sucedido y que tal vez no sucedan nunca.[138]

---

[135] La fundamentación teórica de la causalidad de la razón práctica más completa se encuentra en el parágrafo 7 de la *Crítica de la razón práctica*, "Ley básica de la razón pura práctica" y el Corolario que le sigue (*Crítica de la razón práctica*, cit., pp. 97-101, (V: 31-33). Para Lucien Goldmann, la discusión que se encuentra en la filosofía crítica sobre la relación entre la libertad y la necesidad representa "[...] la respuesta más clara y menos equívoca que hayamos hallado en toda la historia de la filosofía. Constituye el único fundamento posible de toda filosofía de la historia materialista o idealista, así como de cualquier sociología científica y de las ciencias del hombre en general" (*Introducción a la filosofía de Kant. Hombre, comunidad y mundo*, trad. de José Luis Etcheverry, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1998, p. 132).

[136] Kant escribe al respecto: "Que esta razón posee causalidad, o que al menos nos representamos que la posee, es algo que queda claro en virtud de los imperativos que en todo lo práctico proponemos como reglas a las facultades activas" (B 575).

[137] "El *deber* —escribe Kant— expresa un tipo de necesidad y de relación con fundamentos que no aparecen en ninguna otra parte de la naturaleza. El entendimiento sólo puede conocer de ésta última *lo que es*, fue o será. Es imposible que algo *deba ser* en la naturaleza de modo distinto de cómo es en realidad en todas estas relaciones temporales" (B 575); véanse, también: B 375 y Daniel Guevara, *Kant's Theory of moral Motivation*, Westview Press, Boulder, Colorado, 2000, pp. 54-55.

[138] B 576.

El conocimiento teórico de la causalidad de la libertad, sin embargo, se elabora de acuerdo con los mismos principios que el conocimiento de la causalidad natural en el mundo empírico; sus fenómenos son las diversas acciones de los hombres y las condiciones históricas en que se realizan. A partir de las acciones de los hombres, la razón teórica infiere los nexos de sucesión necesaria que constituyen las relaciones de causalidad. Esto es posible porque la libertad en Kant no es la ausencia de reglas, sino la posibilidad de la acción determinada por preceptos o leyes que el hombre se da a sí mismo;[139] el conocimiento a que se aspira, entonces, es él de los principios que determinan las acciones de los hombres. Kant menciona explícitamente esta posibilidad al analizar lo que denomina el carácter empírico de la voluntad:

> La voluntad de todo hombre tiene así un carácter empírico, que no es otra cosa que cierta causalidad de su razón, en la medida en que los efectos fenoménicos de ésta revelan una regla a partir de la cual podemos derivar, según su clase y su grado, los motivos y los actos de la razón, así como apreciar los principios subjetivos de su voluntad.[140]

Nuestro autor agrega que el carácter empírico de la voluntad es el "esquema sensible"[141] de su carácter inteligible,[142] que nos da un "signo sensible" de aquél;[143] con base en estos signos sensibles (los fenómenos) es posible para la razón teóri-

---

139 Al respecto Kant escribe: "[...] cabría definir a la voluntad como una capacidad para fijar fines, toda vez que tales fines constituyan siempre, con arreglo a principios, fundamentos para determinar la facultad de desear" (*Crítica de la razón práctica*, cit., p. 140, (V:58-59). La traducción de la *Crítica de la razón práctica* que hemos utilizado en este trabajo es la de Roberto R. Aramayo. Sin embargo, hemos optado por remplazar la traducción que ofrece de *Begehrungsvermögen* como "capacidad desiderativa" por "facultad de desear", tal como aparece en la traducción de Manuel García Morente (Editorial Porrúa, México, 2003), por considerar que capta con mayor claridad la facultad a que se refiere Kant.

140 B 577; véanse, también: B 567 y *Crítica de la razón práctica*, cit., pp. 201-202, (V:100).

141 B 579.

142 Kant describe el carácter inteligible de la voluntad de la siguiente manera: "[...] habría que conceder, además, [al] sujeto un carácter inteligible en virtud del cual fuera efectivamente causa de esos actos en cuanto fenómenos, pero que no se hallara sometido a ninguna condición de la sensibilidad ni fuese, por su parte, un fenómeno" (B 567). Véase al respecto: John Rawls, *Lectures on the History of moral Philosophy*, cit., pp. 299-300. Otra interpretación (equivocada, en nuestra opinión) del carácter empírico e inteligible de la voluntad se encuentra en Daniel Guevara, *Kant's Theory of moral Motivation*, cit., pp. 17-21 y 49-91. Guevara plantea que, aun cuando la voluntad se determina de acuerdo con el principio supremo de la razón práctica, siempre existen causas naturales (incluida la determinación psicológica del sujeto) que hubieran servido como un motivo suficiente para que el sujeto realizara la acción moralmente buena en cuestión.

143 B 196. Véase, también: Onora O'Neill, *Constructions of Reason. Explorations of Kant's practical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, p. 85.

ca inferir los principios que determinan ciertos patrones de comportamiento de los hombres históricos. Sobre este punto, Kant escribe:

> Desde tal supuesto [de que la razón tenga causalidad en relación con los fenómenos], la razón tiene que exhibir, por muy razón que sea, un carácter empírico, ya que toda causa supone una regla conforme a la cual se siguen ciertos fenómenos como efecto. Toda regla exige igualmente homogeneidad de efectos, homogeneidad que sirve de base al concepto de causa (en cuanto facultad).[144]

Para que pueda haber un conocimiento de lo necesario en la historia, la razón teórica tiene que proponer una explicación causal viable que identifique los principios de la razón práctica que determinan las acciones de los hombres.[145] La necesidad en el mundo histórico proviene de cómo las condiciones naturales e históricas delimitan la libertad de los agentes históricos, al restringir los fines que pueden lograr por sus acciones y al limitar su concepto de felicidad y los medios disponibles para su consecución. Dentro de estas restricciones, la razón práctica impone al hombre histórico el curso de acción más racional para la realización de los fines que le son posibles; el trabajo del historiador es explicar este juego entre la necesidad natural y la libertad de los hombres históricos.

El único método válido para tal explicación es a partir de los fenómenos mismos de las acciones;[146] Kant distingue tres maneras en que la razón práctica determina las acciones que para los hombres son necesarias y que se expresan en lo que él denomina el imperativo de la habilidad, el imperativo de la sagacidad y el imperativo categórico.[147] Cada uno de estos imperativos expresa una relación de necesidad específica entre la voluntad del agente, las condiciones en que éste realiza la acción y los fines que quiere realizar; juntos representan los tres niveles en los cuales el historiador tie-

---

144 B 577; véase, también: James DiCenso, *Kant, Religion and Politics*, Cambridge University Press, New York, 2011, pp. 136-140 y 222.

145 Rawls coincide con nuestra posición porque considera posible el conocimiento de las razones por las cuales los individuos actúan, a partir de la inferencia de los principios racionales que les determinan a realizar series de acciones, pero limita su análisis a la manera en que el individuo entiende su deber ético y el mundo en que vive, sin tomar en cuenta el impacto de las acciones de los demás hombres y de las condiciones socio históricas en las que tales acciones se realizan (John Rawls, *Lectures on the History of moral Philosophy*, cit., p. 300).

146 B 577.

147 *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. de Manuel García Morente, Editorial Porrúa, México, 2007, pp. 38-39, (IV:414-416).

ne que buscar los elementos que le permitan elaborar el conocimiento de la necesidad que da pie a la causalidad humana en la historia.[148]

a. El imperativo de la habilidad

Este imperativo le indica al agente qué tiene que hacer para lograr el fin que se ha fijado.[149] La necesidad que conlleva se deriva de la necesidad de las leyes naturales que le imponen al hombre cierto curso de acción si quiere lograr un fin bajo las condiciones naturales del mundo empírico.[150] Las condiciones naturales, por lo tanto, limitan la posibilidad de la satisfacción de las necesidades naturales de los hombres y restringen los medios de que disponen para lograr sus fines; Kant expresa esta idea con estas palabras:

> Lo que sólo es posible mediante las fuerzas de algún ser racional, puede pensarse como propósito posible para alguna voluntad; por eso los principios de la acción, en cuanto que ésta se representa como necesaria para conseguir algún propósito posible realizable de ese modo, son en realidad en número infinito [...] Éstos [imperativos] pueden llamarse, en general, imperativos de la *habilidad*. No se trata de si el fin es racional y bueno, sino sólo de lo que hay que hacer para conseguirlo.[151]

El historiador puede inferir de la acción, o de la serie de acciones, el fin que el agente quiere lograr, partiendo del supuesto de que todo acto humano es racional, en el sentido de que los hombres siempre van a escoger la acción que les parezca más eficiente para lograr su fin[152] (dado el estado de su conocimiento de la naturaleza en

---

148 H. J. Paton, *The categorical Imperative. A Study in Kant's moral Philosophy*, Hutchinson, London, 1967, pp. 113-128.

149 *Ibid.*, pp. 84 y 124 y Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of practical Reason*, cit., p. 71.

150 La finalidad humana sólo puede realizarse hacia el futuro; toda acción en el mundo empírico ya está determinada por las condiciones materiales imperantes: "[...] como el tiempo pasado no está ya en mi poder, —apunta Kant— ha de ser necesaria cualquier acción que yo ejercite merced a fundamentos determinantes *que no están en mi poder*, es decir, que inmerso en el punto del tiempo donde actúo nunca soy libre" (*Crítica de la razón práctica*, cit., p. 193, (V:94).

151 *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., p. 38, (IV:415).

152 Kant expresa este punto de la siguiente manera: "El que quiere el fin, quiere también (en tanto que la razón tiene influjo decisivo sobre sus acciones) el medio indispensable necesario para alcanzarlo, si está en su poder. Esta proposición es, en lo que respecta al querer, analítica; pues en el querer un objeto como efecto mío está pensada ya mi causalidad como causa activa, es decir, el uso de los medios, y el imperativo saca ya el concepto de las acciones necesarias para tal fin del concepto de un querer ese fin" (*ibid.*, pp. 39-40, (IV:417).

el momento de actuar).[153] Acciones que podrían parecer irracionales en el momento histórico en el que vive el historiador tienen que explicarse como racionales para los agentes que las realizaron: la aparente irracionalidad del sistema nazi de los campos de exterminio sólo puede comprenderse como el medio más eficaz, vale decir, racional, para la realización de los verdaderos fines del régimen nazi.[154] Para realizar la inferencia correctamente, el historiador tiene que determinar con la mayor claridad posible qué hicieron los hombres y por qué se propusieron unas acciones específicas dentro del rango de posibilidades que las condiciones históricas y su conocimiento empírico les ofrecía.

b. El imperativo de sagacidad

Kant también parte del supuesto de que todos los hombres actúan para promover y prolongar su felicidad y para evitar el malestar. La búsqueda de la felicidad les impone, por lo tanto, la necesidad de ciertos patrones de comportamiento cuyo propósito es su bienestar.[155] Sobre la felicidad escribe que

> hay algo, sin embargo, un fin que puede presuponerse real en todos los seres racionales [...] hay un propósito que no sólo *pueden* tener, sino que puede presuponerse con seguridad que todos tienen, por una necesidad natural, y éste es el propósito de la *felicidad*. El imperativo hipotético que representa la necesidad práctica de la acción como medio para fomentar la felicidad es *asertórico*. No es lícito presentarlo como necesario sólo para un propósito incierto y meramente posible, sino para un propósito que podemos suponer de seguro y *a priori* en todo hombre, porque pertenece a su esencia [...] Así, pues, el imperativo que se refiere a la elección de los medios para la propia

---

153 El conocimiento mismo es una expresión de la libertad negativa en el sentido de que le permite al hombre liberarse de lo particular que le es dado en la intuición y actuar con base en su conocimiento conceptual de las fuerzas naturales; el conocimiento sólo es posible cuando se subsume lo particular (la intuición) bajo lo general (el concepto). Para el concepto de la libertad negativa como libertad de la causalidad natural, véanse: *Crítica de la razón práctica*, cit., pp. 101-102, (V:33) y H. J. Paton, *The categorical Imperative. A Study in Kant's moral Philosophy*, cit., p. 125.

154 Hannah Arendt examina la racionalidad del sistema totalitario que subyace la aparente irracionalidad de la eliminación de millones de seres humanos en una situación en que la industria alemana padecía de una escasez aguda de mano de obra, en *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza Universidad, Madrid, 1987, vol. III, pp. 589-681.

155 H. J. Paton, *The categorical Imperative. A Study in Kant's moral Philosophy*, cit., pp. 85-87

> felicidad [...] es *hipotético*; la acción no es mandada en absoluto, sino como simple medio para otro propósito.[156]

Así, el historiador también tiene que explicar por qué los hombres históricos consideraban que sus acciones los llevarían hacia un mayor bienestar o les ayudarían a evitar el malestar. Para lograr esto, el historiador tendría que reconstruir el concepto de felicidad[157] que les imponía ciertas acciones como medio hacia su consecución. Al determinar este concepto, el historiador puede identificar los fines naturales más importantes para el individuo, el grupo o la sociedad y comprender, además, cuáles eran los principios o preceptos que determinaban las acciones de los sujetos históricos en relación con el mundo natural, con la sociedad en que vivían y, dado el caso, con la divinidad. Nos parece que es más complejo para el historiador razonar desde las acciones de los hombres históricos hacia su idea de la felicidad y que, para poder lograr esto, se tiene que tomar en cuenta un mayor número de acciones y compararlas con series semejantes en diversas circunstancias históricas. Los sacrificios humanos en las sociedades precolombinas, por ejemplo, sólo pueden explicarse con base en la cosmogonía de éstas; la relación de responsabilidad recíproca entre los hombres y sus dioses reflejaba la relación entre el hombre y las fuerzas naturales que éste había descubierto a partir de su vida en sociedad y su actividad como productor agrícola.[158]

c. El imperativo categórico

El imperativo categórico manda, de manera necesaria e inmediata, que el sujeto realice una cierta acción, no porque aquél determina un fin específico para la acción, sino porque el principio que determina la acción pueda expresarse al mismo tiempo

---

156 *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., pp. 38-39, (IV:415-416).

157 Para el sujeto activo que determina sus acciones para conseguir la felicidad, ésta "no es un ideal de la razón, sino de la imaginación, que descansa en meros fundamentos empíricos"; sin embargo, Kant habla de la dificultad intrínseca en la determinación del concepto de la felicidad, debido a que "aun cuando todo hombre desea alcanzarla, nunca puede decir por modo fijo y acorde consigo mismo lo que propiamente quiere y desea. Y la causa de ello es que todos los elementos que pertenecen al concepto de la felicidad son empíricos; es decir, tienen que derivarse de la experiencia, y que, sin embargo, para la idea de la felicidad se exige un todo absoluto" (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., pp. 40 y 41, (IV:418). Véase, también: John E. Atwell, "Kant and the Duty to promote Others' Happiness", *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, cit., vol. I, part 2, sections 3A-3L, p. 729.

158 Sergio Bagú, *La idea de Dios en la sociedad de los hombres*, Siglo XXI, México, 1989, pp. 58-61.

como una ley universal.[159] El deber moral del hombre se expresa en el imperativo categórico, tal como apunta Kant:

> [...] si pienso un imperativo categórico, ya sé al punto lo que contiene. Pues como el imperativo, aparte de la ley, no contiene más que la necesidad de la máxima [el principio subjetivo de obrar] de conformarse con esa ley, y la ley, empero, no contiene ninguna condición a que esté limitada, no queda, pues, nada más que la universalidad de una ley en general, a la que ha de conformarse la máxima de la acción, y esa conformidad es lo único que el imperativo representa propiamente como necesario.[160]

La capacidad para la acción moral de los hombres puede ayudar al historiador en la explicación de las acciones de éstos cuando logra determinar el concepto de la moralidad que imperaba en una época histórica determinada o entre algún grupo específico. La acción moralmente motivada tiene entre sus fines el bienestar de los demás hombres[161] y en esta medida puede impulsar las acciones históricamente significativas; ofrece un complemento para comprender el concepto de bienestar de los diversos grupos históricos y para la explicación de por qué actuaban los hombres de determinada manera, aunque está claro que no hay conocimiento teórico absolutamente cierto de la moralidad de una acción.[162]

Las acciones de los individuos históricos pueden entenderse, por lo tanto, como el producto de los diversos imperativos que les imponen necesariamente ciertas acciones, los cuales, a su vez, fundamentan la posibilidad del conocimiento de lo necesario en la historia. La necesidad que condiciona la causalidad humana en la historia

---

159 "El imperativo categórico —escribe Kant— es, pues, único, y como sigue: *obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal*" (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., p. 43, (IV:421). Véanse: H. J. Paton, *The categorical Imperative. A Study in Kant's moral Philosophy*, cit., pp. 199-201 y Roger J.Sullivan, "The categorical Imperative and the natural Law", *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*, vol. II/2, ed. de Gerhard Funke y Thomas M.Seebohm, Center for advanced Research in Phenomenology & University of America Press, Washington, D. C., 1989, pp. 219-228.

160 *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., p. 42, (IV:420-421).

161 Entre lo que Kant llama "fines que son a la vez deberes" se encuentra la felicidad de los demás: "[...] cuando se trata de la felicidad, de aquella que debe ser para mí un deber fomentar como un fin mío, entonces tiene que ser la felicidad de otros hombres, *cuyo fin* (permitido) hago yo *con ello también mío*" (*Metafísica de las costumbres*, cit., p. 240, (VI:388).

162 El concepto de la causalidad de la razón práctica "en cuanto emanado del entendimiento puro" es, para Kant, el concepto de una *causa noumenon*, por estar más allá de las condiciones de la experiencia posible; por lo tanto, "con vistas al uso teórico de la razón esa *causa noumenon* supone un concepto vacío, aun cuando sea posible y pensable" (*Crítica de la razón práctica*, cit., p. 135, (V:55).

tiene su origen en la naturaleza humana misma (la búsqueda de la felicidad) y en las condiciones naturales que determinan los fines que los hombres se fijan para realizar su felicidad y los medios que escogen para realizarlos. En sus escritos sobre la filosofía de la historia, sin embargo, Kant introduce otro elemento de necesidad, la insociable sociabilidad. Esta es el producto de la inevitable convivencia social de los hombres y tiene que tomarse en cuenta en la elaboración del conocimiento histórico.[163] Al analizar las condiciones históricas en las que el individuo o el grupo determina sus fines y los medios disponibles para su realización, Kant plantea que estas mismas condiciones son, en parte importante, el producto de las acciones libres de los demás individuos o grupos humanos. El imperativo de sagacidad manda que los hombres busquen su propio bienestar, pero los objetos empíricos a menudo suscitan la competencia entre éstos. La determinación del concepto de felicidad tiene que contemplar, además de las inclinaciones y los gustos del individuo, la relación de este último con los demás hombres y las condiciones en las cuales se distribuyen los objetos deseados. El imperativo de la habilidad determina la voluntad necesariamente en cuanto la acción más eficaz para lograr un fin específico; la oposición y los intereses de los demás hombres o grupos humanos son un factor de primera importancia en este proceso.[164] Las condiciones en las que los individuos o los grupos actúan son, por consiguiente, el producto del juego cambiante y recíprocamente determinado de las diversas finalidades de los distintos grupos humanos.[165]

El conocimiento de lo necesario con respecto a las acciones históricas de los hombres, por tanto, depende de su contextualización y la comparación entre diversas

---

[163] En "Historia universal", Kant escribe, por primera vez, acerca de la insociable sociabilidad de los hombres, que nace del conflicto entre su deseo de entrar en sociedad ("porque en tal estado se siente más como hombre, es decir, siente el desarrollo de sus disposiciones naturales") y su deseo de imponer su voluntad sobre los demás, *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 78, (VIII:20-21).

[164] Si bien es cierto que falta una teoría de los intereses en la teoría política de Kant, nos parece que se podría explicar por qué los hombres actúan formando un grupo con base en los imperativos de la habilidad y de la sagacidad.

[165] Kant se extraña de que algunos filósofos (a quienes denomina "hombres juiciosos") hayan pensado que el "anhelo de felicidad" de los seres humanos podría servir como una ley práctica universal, porque "cuando se pretende otorgar a la máxima esa universalidad propia de una ley, se sigue lo más contrario a la coincidencia, el más rudo antagonismo, así como el total exterminio de la propia máxima y de su propósito [...] Surge así una armonía similar [...] a lo que se cuenta respecto del compromiso contraído por el rey Fransisco I con el emperador Carlos V: 'Lo que mi hermano Carlos quiere poseer (Milán), también lo quiero yo'" (*Crítica de la razón práctica*, pp. 92-93 (V:28). Véase, además: H. J. Paton, *The categorical Imperative. A Study in Kant's moral Philosophy*, cit., p. 140.

condiciones y acciones históricas. En esta medida, la posibilidad de tal conocimiento está condicionada por el desarrollo del conocimiento de la historia en general y una explicación causal puede modificarse o hasta abandonarse con el descubrimiento de nueva evidencia o el desarrollo de una explicación teórica más adecuada. La naturaleza provisional de todo conocimiento empírico, sin embargo, de ninguna manera invalida la fuerza metodológica de la teoría del conocimiento expuesta por Kant; el conocimiento de lo necesario es aquello que plantea nexos entre las percepciones de acuerdo con el principio de causalidad. Una explicación histórica de los nexos causales entre las acciones históricas y los fines que las motivaban es hipotéticamente posible: "Si pudiéramos investigar a fondo todos los fenómenos de la voluntad humana —argumenta Kant—, no habría ninguna acción del hombre que no fuese predecible con certeza y que no fuese conocida como necesaria teniendo en cuenta sus condiciones previas".[166]

Si pudiéramos investigar a fondo todos los fenómenos de la historia, podríamos explicar cabalmente todo lo que sucedió: ésta es la aspiración de todo conocimiento del mundo empírico,[167] pero la naturaleza inagotable de los fenómenos históricos y naturales nos da la seguridad de que el conocimiento nunca llegará a satisfacer plenamente dicha aspiración.[168]

5. *La historia como ciencia*

El análisis del uso de los distintos principios del entendimiento puro en la determinación del método histórico derivado de la teoría kantiana del conocimiento explica cómo éstos sirven para fundamentar la validez objetiva del conocimiento histórico con base en la unidad sintética que las funciones del pensamiento (las categorías esquematizadas) imparten al contenido de la intuición sensible (los fenómenos históricos). El fin que hemos definido para el método histórico, sin embargo, también incluye la fundamentación de su carácter científico, el cual, para Kant, solamente

---

166 B 577-578; véanse, también: *Crítica de la razón práctica*, cit., pp. 201-202, (V:100) y Ernst Cassirer, *Kant, vida y doctrina*, trad. de Wenceslao Roces, FCE, Bogotá, 1997, pp. 303-304.

167 Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of practical Reason*, cit., pp. 29-30.

168 Allen Wood señala que la incognoscibilidad de la totalidad de los motivos que impulsan a los hombres históricos a actuar de una determinada manera constituye la base para las aseveraciones hechas por Kant en el sentido de que no hay conocimiento posible de las acciones libres (en sentido ético) (Allen W. Wood, *Kant's ethical Thought*, cit., pp. 201-202).

puede lograrse por medio de los principios *a priori* capaces de establecer la unidad sistemática del conocimiento de los fenómenos históricos y de los principios por medio de los cuales se conocen. Esta es una tarea no del entendimiento, sino de la razón, por ser ésta la facultad de los principios:

> Si el entendimiento es la facultad de la unidad de los fenómenos mediante las reglas —escribe Kant al respecto—, la razón es la facultad de la unidad de las reglas del entendimiento bajo principios. La razón nunca se refiere, pues, directamente a la experiencia o a algún objeto, sino al entendimiento, a fin de dar unidad *a priori*, mediante conceptos, a los diversos conocimientos de éste. Tal unidad puede llamarse unidad de la razón, y es de índole totalmente distinta de la que es capaz de producir el entendimiento.[169]

La ciencia, para Kant, solamente puede considerarse como tal si se organiza como un sistema; el sistema del conocimiento histórico es la articulación de los diversos conocimientos empíricos bajo un concepto racional (una idea) de la forma de un todo.[170] La razón pura es la fuente de los principios que articulan entre sí y *a priori* las partes del conocimiento histórico, las cuales se determinan de acuerdo con los objetos en general que se pueden atribuir *a priori* a la razón teórica y práctica y que, en combinación, ofrecen la posibilidad de explicar cómo y por qué actuaron los hombres en el pasado. La razón teórica establece los principios que hacen posible el conocimiento objetivo del mundo empírico y la filosofía de la razón práctica proporciona los principios con que el pensamiento determina los fines que los hombres persiguen con sus acciones en dicho mundo.[171] El concepto racional científico de la historia contiene la forma (la teoría crítica) y el fin (la explicación científica) del todo (la idea de la totalidad del mundo histórico), con lo cual se determina el conjunto de sus objetos de

---

169 B 359.

170 B 860.

171 En la *Crítica del Juicio*, Kant ofrece la definición más clara de qué es un fin para la acción humana: "[…] el fin es el objeto de un concepto, en cuanto éste es considerado como la causa de aquél (la base real de su posibilidad). La causalidad de un *concepto*, en consideración de su objeto, es la finalidad" (*Crítica del Juicio*, cit., p. 266, (V:220).

estudio ("la amplitud de lo diverso")[172] y el lugar que ocupan sus partes en el todo, en relación con la unidad del fin.[173]

Es conveniente, por lo tanto, iniciar con la consideración del fin de la historia como ciencia; aunque Kant plantea que la historia es la narración de los fenómenos de la libertad de la voluntad, o sea, de las acciones humanas,[174] el desarrollo de la historia durante los últimos dos siglos nos lleva a enunciar su fin como la elaboración del conocimiento objetivo acerca de las acciones de los hombres en el pasado para explicar a) sus causas y b) los efectos producidos por tales acciones en el mundo humano pensado como un todo. Este fin incluye no sólo la determinación de los fenómenos de las acciones pasadas de los hombres como los objetos de estudio de la historia, sino también la exigencia de elaborar un marco teórico que explique las causas que produjeron las acciones y una evaluación de las posibles opciones para la acción de los agentes históricos y de los efectos y los cambios que las acciones produjeron en la totalidad del mundo histórico. En este doble papel de determinar qué se hizo y de explicar por qué y con qué resultados actuaron los hombres yace la especificidad de la historia como ciencia, que la separa de otras formas del conocimiento de la sociedad humana. En la actualidad podemos identificar a éstas en ciencias como la sociología, la antropología[175] o la arqueología. Las ciencias sociales, por su parte, pueden diferenciarse del conjunto de las ciencias naturales, las cuales se limitan a explicar la causalidad y los efectos de los objetos del mundo natural y de antemano excluyen la consideración de la característica que para Kant define a las acciones humanas: que son el producto de la finalidad humana.

Ahora bien, Kant plantea que para realizar la idea de la historia como ciencia se requiere un esquema que comprenda "el esbozo (*monogramma*) y la división del todo en sus miembros [...] en conformidad con la idea, es decir, *a priori*",[176] que da

---

172 B 860.

173 Bernd Dörflinger, "The underlying Teleology of the first Critique", *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, vol. I, part 2, sections 3A-3L, cit., pp. 813-826.

174 "Historia universal", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 73, (VIII:17).

175 El mismo Kant define la antropología como "una ciencia del conocimiento del hombre sistemáticamente desarrollada", pero que conoce su objeto de estudio como "un ser terrenal dotado de razón por su esencia específica", que se realiza al margen de las especificidades de las situaciones y circunstancias históricas "que son el objeto de estudio de la historia" (*Antropología*, cit., p. 7, (VII:117).

176 B 861-862.

por resultado la unidad arquitectónica, la cual constituye la marca característica de una ciencia.[177] Al plantearse como fin la identificación de las acciones de los hombres históricos y la explicación de por qué actuaron de una manera y no de otra, es posible ubicar a los "miembros" o partes de la historia como 1. los fenómenos históricos, 2. una teoría general que define las condiciones de posibilidad del conocimiento empírico, y 3. una teoría general de la acción humana. Si bien se podría plantear que la teoría general de las condiciones de posibilidad del conocimiento empírico es común a todo conocimiento científico, el contenido y los límites del conocimiento histórico que resultan de la articulación de sus tres partes fundamentales le confieren su especificidad y lo diferencian de todas las demás ciencias.

Kant está consciente de que la idea sobre la que se funda una ciencia se define con toda claridad cuando el conocimiento a que da lugar se haya desarrollado en un grado apreciable. Aun así, Kant considera que la idea de una ciencia se encuentra "oculta en la razón como un germen en el que todas las partes están todavía en embrión, apenas reconocibles a la observación microscópica".[178] Pero, mientras no se aclare la idea de la ciencia y mientras su esquema se ajuste a ella, no habrá un acuerdo generalizado entre los científicos acerca del "contenido propio, la articulación (unidad sistemática) y los límites de la ciencia".[179] La relevancia de este punto es que la discusión teórica contemporánea acerca de la naturaleza y los alcances del conocimiento histórico, sus objetos y sus limitaciones, se aclararía si se centrara en el tipo de conocimiento que se pretende producir, la facultad cognoscitiva que lo produce y la naturaleza de su objeto de estudio. Sostenemos que la aportación teórica y metodológica de nuestro autor puede contribuir a explicar y justificar la cientificidad del conocimiento histórico frente a los cuestionamientos a que está siendo sometido en la actualidad. El problema del conocimiento objetivo y científico es el tema central que recorre toda la obra crítica kantiana y resulta imprescindible que los principios

---

177 La unidad arquitectónica se funda en un esquema "que surge [...] como resultado de una idea (donde la razón propone los fines *a priori* y no los espera empíricamente)", en el cual se encuentran la "esencial variedad y orden de las partes, ambas cosas determinadas *a priori* por el principio según el cual se rige el fin". La unidad arquitectónica se contrasta con la unidad técnica que resulta del esquema que "se traza [...] desde un punto de vista empírico, de acuerdo con intenciones que se presentan accidentalmente (cuyo número no puede conocerse de antemano)" (B 861); véase, también: Alejandro Llano Cifuentes, *Fenómeno y trascendencia en Kant*, cit., pp. 117-118. Para la discusión de los esquemas arquitectónico y técnico, véanse pp. 153-154, *infra*.

178 B 862.

179 B 862; véase, también: B vii.

que Kant expone en la *Crítica de la razón pura*, precisamente para justificar la posibilidad de tal conocimiento, formen parte de cualquier discusión acerca del problema de la cientificidad de la historia.

A continuación consideramos los tres elementos que se determinan cuando el esquema se ajusta a la idea racional de la historia como sistema: el contenido, los límites y la articulación del conocimiento histórico.

El contenido

El punto de partida para la historia son los fenómenos de las acciones humanas pasadas. La teoría general de la acción en Kant plantea que todas las acciones humanas siempre requieren que el agente se fije un fin y que escoja un medio para lograrlo como condición de posibilidad de la acción. La explicación de las causas y los efectos de los eventos y de los procesos históricos tiene que elaborarse con base en la combinación de la causalidad de los sujetos históricos respecto de los fines que se fijan y los efectos de sus acciones en el mundo histórico, los cuales rara vez coinciden plenamente. Aunque los sujetos históricos son capaces de actuar libremente, el historiador tiene que conocer, como parte del contenido de la historia, las condiciones materiales que determinan las posibilidades para la acción concreta del sujeto histórico y el rango de opciones que los sujetos se pueden plantear para su acción. El grado de desarrollo o de avance en el conocimiento humano también forma parte de estas condiciones y afecta no sólo las opciones para la acción, sino también los principios y los conceptos con que los sujetos piensan las opciones para la acción con que cuentan en una circunstancia histórica dada.

Los límites

Kant plantea que las intuiciones sin conceptos son ciegas y que los pensamientos sin intuiciones son vacíos.[180] La relevancia de esta aseveración para el método del conocimiento histórico es que ningún fenómeno histórico puede darnos el conocimiento de la historia si no se inserta en una teoría explicativa; además, ninguna

---

[180] B 75. Para un análisis de la relación entre la sensibilidad y el entendimiento en la filosofía kantiana, véase: Dieter Henrich, *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*, ed. de David S. Pacini, Harvard, University Press, Cambridge, Mass., 2003, p. 35-36.

teoría de la historia es válida como conocimiento si no está respaldada por alguna evidencia empírica relevante. Al plantear que la explicación histórica también tiene que incorporar una teoría de la acción se suma una limitación más al conocimiento a que puede aspirar la historia. Si bien se puede suponer que los hombres históricos siempre actúan con algún fin en mente y que sus fines obedecen a ciertos principios más o menos constantes, nunca se puede saber si este fin es producto del ejercicio de su libertad, de la imposición de la necesidad externa a su voluntad, o una combinación de ambos. La filosofía práctica de Kant indica que los hombres actúan entre los límites de la libertad y de la necesidad;[181] al ubicar correctamente al individuo en su contexto histórico, el historiador puede ofrecer explicaciones coherentes de las razones por las que actúan los agentes históricos, las cuales pueden respaldarse en la evidencia histórica y en la correcta identificación de los principios que define su comportamiento en general. Sólo la investigación minuciosa de los fenómenos históricos resolvería estas dificultades, pero los términos teóricos en que éstas se plantean son *a priori* y se encuentran implícitos en las partes de que está compuesta la idea de la historia como ciencia y en su unidad arquitectónica.

La articulación de las partes

La articulación entre las partes del sistema es lo que le confiere aquella unidad sistemática que es la característica más destacada del conocimiento científico. La necesidad y la posibilidad de tal articulación es, a la vez, el resultado de la naturaleza dialéctica del método seguido por Kant en toda su obra crítica, que se puede ilustrar al examinar y exponer la articulación entre las partes de la historia como ciencia.

Aparte de la necesaria relación entre la teoría del conocimiento, como la forma, y los fenómenos históricos, como el contenido del conocimiento objetivo de la historia, se puede señalar que las teorías generales del conocimiento y de la acción se articulan porque la determinación de los fines y la elección de los medios más apropiados para realizarlos, por parte de los hombres históricos, depende, en cuanto a su

---

[181] Esta diferencia se expresa en la comparación entre los imperativos hipotéticos y el imperativo categórico; en el primero la necesidad se deriva de las leyes de la naturaleza, que obligan a los hombres a actuar de una cierta manera para realizar su fin. El imperativo categórico impone la necesidad de actuar moral (y libremente) desde la ley moral misma. Véase: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., p. 36-37, (IV:413-414).

contenido, del conocimiento que tienen del mundo que los rodea. La creación del Estado nacional moderno, la cual representaba para Kant un parteaguas en el ejercicio de la libertad externa (jurídica) de la humanidad, sólo era posible una vez que las relaciones de intercambio habían generado las condiciones económicas en donde las relaciones entre todos los hombres se expresaban como universales y formales, características ambas de las relaciones entre los ciudadanos del Estado moderno.[182] Al mismo tiempo, existe una estrecha relación entre los fines que los hombres persiguen y el tipo de conocimientos que desarrollan; el relativo retraso tecnológico y la sofisticación de los conocimientos matemáticos y filosóficos de las sociedades precolombinas reflejan el interés de sus élites en justificar su poder en la sociedad teocrática por encima de un interés en aumentar la productividad o la efectividad militar de sus gobernados. La dialéctica entre el conocimiento empírico y teórico alcanzado por los hombres históricos y los fines que éstos se fijan debe informar la manera en que el historiador trata de evaluar y explicar la evidencia empírica de que dispone y, al mismo tiempo, lo llevará a buscar entre los fenómenos históricos nuevos indicios que confirmen o refuten las hipótesis que propone para explicar su objeto de estudio.

Es importante subrayar aquí que el concepto de sistema que se deriva de la obra crítica de Kant y que se plasma en su filosofía de la historia es radicalmente distinto del concepto de sistema en la filosofía de la historia de Hegel.[183] Para este último la historia es la necesaria realización del Espíritu absoluto, cuyo proceso culmina y se realiza en el espíritu de los pueblos germánicos, en general, y en el Estado monárquico, en particular.[184] Para Kant, en cambio, el sistema se refiere a la completa fun-

---

[182] Este ejemplo se deriva de los principios más generales y básicos de la teoría kantiana del conocimiento pero no se encuentra en el análisis que Kant ofrece del origen del Estado moderno, el cual está fuertemente ideologizado y no toma en cuenta la contribución de las condiciones económicas en la formación de la burguesía y su papel en la fundación de los Estados nacionales modernos.

[183] Para un análisis de cómo Hegel y los demás idealistas intentaron llevar el sistema metodológico definido por Kant en la filosofía crítica más allá de los límites que éste consideraba como permisibles para la actividad filosófica, véase: Dieter Henrich, *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*, cit., pp. 43-45.

[184] Hegel no duda de que la historia como sistema se realizará a través del Estado: "Así, la libertad está afirmada y confirmada por la religión, puesto que *el derecho ético, en el Estado, es solamente el desarrollo de lo que constituye el principio fundamental de la religión*. El asunto de la historia es solamente que la religión aparezca como razón humana, que el principio religioso (que habita en el corazón del hombre), sea realizada también como libertad temporal [...] Mas a esta realización está llamado otro pueblo, u otros pueblos, los pueblos germánicos" (*Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. de José Gaos, Alianza, Madrid, 2001, p. 563).

damentación o justificación de la objetividad del conocimiento empírico de todos los objetos de estudio posibles de la historia[185] y no al conocimiento de la totalidad de sus fenómenos y de su devenir en el tiempo. Al fundamentar la objetividad del conocimiento empírico en las condiciones formales de la experiencia posible, Kant establece una clara distinción entre el conocimiento *a priori* y absolutamente apodíctico de las condiciones de la experiencia (y del conocimiento) frente al conocimiento empírico objetivo del mundo natural e histórico.[186] Este último, que comienza con la experiencia, nunca llega a abarcar la totalidad de sus objetos y de las relaciones entre ellos; la concordancia del conocimiento empírico con sus condiciones formales garantiza su objetividad, pero la objetividad del conocimiento existente no está peleada con la posibilidad, casi la inevitabilidad, de que este conocimiento sea revisado, ampliado y transformado en el futuro, siempre de acuerdo con las mismas condiciones formales de la posibilidad de la experiencia. Para Kant, por lo tanto, la sistematicidad del conocimiento científico no está vinculada ni con un conocimiento totalizador del mundo empírico, como en el sistema de Hegel,[187] ni con un conocimiento empírico

---

185 Sobre el sistema, Kant escribe que "el método puede ser siempre sistemático, pues nuestra razón es por sí misma (subjetivamente) un sistema, pero en su uso puro, a través de simples conceptos, es sólo un sistema de investigación de acuerdo con principios de unidad, donde sólo la *experiencia* puede suministrar la materia" (B 765-766).

186 Felipe Martínez Marzoa discute lo que llama el "*Faktum*" de la experiencia, entendido como el supuesto de la necesaria interrelación de todos los objetos cognoscibles, como la base desde donde Kant procede para elaborar su deducción del uso de las categorías en la determinación de todos los objetos empíricos (*Releer a Kant*, cit., pp. 14-18).

187 Yirmiahu Yovel, en contraste, considera que la filosofía kantiana de la historia es una anticipación empobrecida de la versión hegeliana: "En términos generales, Kant anticipa el intento hecho por Hegel de colocar el principio de la razón dentro de un contexto histórico. Pero Kant se acerca más a Hegel de varias maneras más específicas, a veces sugiriendo —de forma embrionaria y sin la lógica dialéctica— una doctrina normalmente asociada con Hegel" (*Kant and the Philosophy of History*, cit., pp. 300-301). Tales maneras incluyen la realización de la idea de la razón en el mundo histórico, la formulación kantiana del plan de la naturaleza como una anticipación del ardid de la razón de Hegel y la teoría de la historia de la política, la religión y la filosofía. Sin embargo, Yovel agrega que "*entre más anticipa Kant a Hegel, más antinómica se vuelve su posición*. Hegel puede desarrollar los temas kantianos en relación con la historia de modo más comprensivo y más coherente porque supera el dualismo kantiano —y, por lo tanto, la antinomia histórica— dentro de una *Aufhebung* [superación] nueva, utilizando su propio entendimiento de la racionalidad. En esta visión, lo racional es mediado necesariamente por su 'otro' (lo empírico, el elemento del Ser, etcétera) y se constituye *qua* lo racional sólo en, y a través de, este otro" (*ibid*., pp. 302-303). En respuesta, Harry van der Linden señala que la diferencia entre la filosofía de la historia de Kant y la de Hegel es que la primera "se basa en una teleología crítica y no, como en el caso de la filosofía de la historia de Hegel, en una teleología dogmática" (*Kantian Ethics and Socialism*, cit., p. 100); véase, también: *ibid*, pp. 116-117 para una explicación de por qué tantos estudiosos interpreten la filosofía kantiana de la historia como si fuera una anticipación malograda del sistema hegeliano. Jean Lacroix, por su parte, expresa la diferencia entre las teorías del conocimiento de Kant y de Hegel de la siguiente manera: "No hay peor desconocimiento del kantismo que este idealismo

absolutamente verdadero,[188] sino más bien con la universal y necesaria validez de las condiciones formales de todo conocimiento posible.[189]

Si la sistematicidad del conocimiento histórico se deriva de principios formales, como es el caso en toda la filosofía del conocimiento de Kant, el concepto de sistematicidad también exige que todas las ciencias, en cuanto sistemas, se hallen "convenientemente unificados entre sí en un sistema del conocimiento humano, esta vez como miembros de un todo, permitiendo así una arquitectónica de todo el saber

---

fenomenista que identifica el absoluto con la totalidad de los fenómenos y pretende resucitar a Kant parafraseando a Hegel" (*Kant y el kantismo*, trad. de José Antonio Robles García, Publiciones Cruz, México, 2010, p. 39).

188 La naturaleza incompleta y parcial del conocimiento empírico de la historia, la cual ha sido un tema desarrollado por algunos de los posmodernistas y uno que les ha llevado a poner en tela de juicio la posibilidad de un conocimiento objetivo de la historia, es una consecuencia inevitable de la teoría del conocimiento histórico y no una demostración de su inviabilidad; véase: Gertrude Himmelfarb, "Telling it as you like it: postmodernist History and the Flight from Fact", *The postmodern History Reader*, cit., pp. 158-174.

189 La interpretación que Yirmiahu Yovel ofrece del sentido general del sistema del conocimiento que Kant propone en su filosofía crítica es una de las fuentes de error más importantes en el análisis de la filosofía kantiana de la historia, la cual ha tenido, y sigue teniendo, una importancia muy grande entre los estudiosos del tema. Yovel considera que Kant cae en una "antinomia histórica", al atribuir a la razón la necesidad de determinar un objeto en el mundo histórico que corresponde a la realización total de alguna de sus ideas, la cual es imposible dentro de los límites y las condiciones de la teoría del conocimiento desarrollada en la *Crítica de la razón pura*, como el mismo Yovel reconoce. Aun así, Yovel insiste que Kant plantea, en su filosofía de la historia, la necesidad de que la razón satisfaga totalmente su anhelo por la realización del conocimiento del mundo por medio de la razón teórica o, dado que esto es imposible, la transformación del mundo histórico de acuerdo con los principios de la razón práctica. El fin de la razón práctica se convierte, según Yovel, en un principio que debería lograr la realización del bien supremo en la historia y la idea de la necesaria realización de este fin racional constituye lo que Yovel denomina la "historia de la razón". La inevitable tensión, imposible en sí de resolver, entre las limitaciones que la teoría kantiana del conocimiento impone a la posibilidad del conocimiento del mundo natural e histórico, por un lado, y la exigencia, por parte de una razón hipostasiada, de que su fin práctico sea realizado en la historia, por el otro, es la fuente de aquel dualismo que invalida la filosofía de la historia dentro del contexto de la filosofía crítica, según la interpretación que Yovel hace de ésta. Yovel escribe sobre este punto: "Aunque Kant tiene que admitir la validez de una historia no-empírica de la razón, no puede explicar su relación con la historia empírica [...] ¿Cómo se puede construir un puente entre la historia de la razón y la historia *empírica*? Creo que Kant no tiene una respuesta suficiente a esta pregunta y que no es posible que la tenga [...] Debido a que no se dispone de un puente satisfactorio entre la razón y el mundo empírico, no se puede unificar la historia racional y la historia empírica en un proceso único; tampoco se puede dar plena cuenta de la teoría kantiana de la historia de la razón en términos del sistema en él que necesariamente aparece" (*Kant and the Philosophy of History*, cit., p. 272). Unas páginas más adelante agrega: "No hace falta enfatizar las graves dificultades que este dualismo genera para Kant. Conocido como el problema del esquematismo en el sentido amplio, penetra todas las partes de su sistema, expresándose en el vacío insalvable (o correspondencia ininteligible) entre las categorías y las percepciones sensibles, la forma del deber y su contenido particular, la virtud y la felicidad, la razón y la naturaleza, lo fenoménico y lo nouménico, el yo empírico y el yo racional y —en la instancia aquí discutida— la historia empírica y la historia racional [...]" (*ibid.*, p. 300).

humano",[190] y que este sistema de todo el saber se articule, por medio de la filosofía, en una "ciencia de la relación de todos los conocimientos con los fines esenciales de la razón humana […] cuyo fin último […] no es otro que el destino entero del hombre, y la filosofía relativa al mismo se llama moral".[191]

A pesar del desarrollo vertiginoso del conocimiento científico y de la multiplicación de las disciplinas científicas en los dos siglos desde la muerte de Kant, los principios formales sobre los que éste basa el sistema arquitectónico de todo el conocimiento empírico posible mantiene su vigencia. Kant mismo daba clases sobre una amplia gama de ciencias y durante toda su vida activa se mantenía al tanto de los desarrollos en las diversas ciencias. Participaba, además, en las discusiones y polémicas científicas y filosóficas de su día a pesar del relativo aislamiento geográfico de Königsberg.[192] La unidad del sistema de conocimiento científico propuesto en la *Crítica de la razón pura* está cimentada en la formalidad, la universalidad y la necesidad de sus principios; las ciencias particulares sólo pueden constituirse como tales y como sistemas al fundamentarse en estos principios universales.

Con respecto a la relación que guardan las ciencias individuales entre sí, nos parece congruente con la teoría kantiana del conocimiento plantear que los mismos fenómenos pueden explicarse desde múltiples enfoques teóricos y que el sistema del conocimiento que tanto le importa a Kant sólo es pensable con la integración de todos estos conocimientos parciales. Así la historia del desarrollo de la tecnología o de los cambios climáticos o en el medio ambiente, que pueden formularse en los tér-

---

190 B 863; como se aprecia en el siguiente pasaje, existe una diferencia en el sentido en que Kant utiliza el concepto de sistema cuando se refiere a las ciencias individuales y cuando se refiere a los principios transcendentales de un verdadero sistema científico explicativo: "La filosofía transcendental es la idea de una ciencia cuyo plan tiene que ser enteramente esbozado por la crítica de la razón pura de modo arquitectónico, es decir, a partir de principios, garantizando plenamente la completud y la certeza de todas las partes que componen este edificio [el sistema de todos los principios de la razón pura]. El hecho de que esta crítica no sea por sí misma filosofía transcendental se debe tan sólo a que, para constituir un sistema completo, debería incluir un análisis exhaustivo de todo el conocimiento humano *a priori*. Nuestra crítica debe ofrecer un recuento completo de los conceptos básicos que constituyen dicho conocimiento puro" (B 27). En *La religión*, Kant se refiere al proceso a través del cual se podría lograr tal sistema: "Las ciencias avanzan únicamente separándose, en cuanto que cada una constituye primero un todo por sí, y sólo entonces se emprende con ellas el intento de considerarlas en unión" (*La religión*, cit., p. 25, (VI:10).

191 B 868. Véase, también: Nicolas Rescher, *Kant and the Reach of Reason. Studies in Kant's Theory of rational Systemization*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, pp. 64-98.

192 Para las clases que impartía Kant en la Universidad de Königsberg y su participación en las polémicas de su día, véase: Manfred Kuehn, *Kant, a Biography*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

minos propios de las ciencias naturales, tienen una obvia utilidad y relevancia para el conocimiento histórico, sin que forme parte de él de acuerdo con la idea de la historia como ciencia. Lo mismo puede decirse de las teorías filosóficas en campos donde Kant sí incursionó, como la filosofía del derecho, de la religión o de la estética, en las cuales los principios racionales vienen a apoyar o a informar las partes que se articulan de acuerdo con la idea de la historia como sistema.

Finalmente, se tiene que ubicar la historia frente al fin supremo de toda la filosofía, que es la filosofía relativa a la moralidad (la realización de la libertad humana en la ética y en el derecho). Si bien la historia jamás puede elaborar conocimiento plenamente cierto acerca de la eticidad de las acciones de los hombres, sí tiene una contribución que hacer mediante el conocimiento de los sistemas morales y jurídicos históricos. También ofrece principios teleológicos que sirven como una guía para pensar, como una idea de la razón pura, la totalidad de la historia humana. De hecho, la gran mayoría de los autores que tratan de la filosofía de la historia en Kant se ha concentrado en el análisis de los principios teleológicos, de que se ocupa el mismo Kant en sus ensayos sobre la filosofía de la historia.[193] La discusión teleológica de la historia, sin embargo, carece de un fundamento firme y riguroso si primero no se hacen explícitas las posibilidades y las limitaciones del conocimiento de la historia entendida como el conocimiento objetivo de las acciones pasadas de los hombres.

---

[193] Véanse, especialmente: "Historia universal" y "Hacia la paz perpetua" (de aquí en adelante "Paz perpetua"), ambos en *En defensa de la Ilustración*, pp. 73-92 y 307-359, (VIII:15-31 y VIII:343-386). En cambio, Yovel considera que el uso de expresiones teleológicas en "Historia universal" demuestra la incongruencia de la filosofía de la historia y especialmente la manera en que plantea la idea del progreso. Al respecto escribe: "[…] la 'Historia universal' parece cometer un error dogmático importante. Otorga a la naturaleza como tal un plan teleológico escondido, por medio del cual se ha de explicar y predecir la totalidad de la historia empírica; pero esto está en conflicto abierto con la *Crítica de la razón pura*, que sólo admite los principios mecánicos en la naturaleza. Según la *Crítica*, nuestra lógica sintética, que constituye la estructura ontológica de las entidades naturales, incluye sólo la categoría de causalidad y excluye la categoría de finalidad (*the category of purpose*). Utilizar esta categoría para explicaciones cognitivas transgrede las fronteras de la razón crítica y se convierte en especulación trascendente" (*Kant and the Philosophy of History*, cit., pp. 154-155).

Capítulo 2: Los principios metodológicos de la razón pura y el conocimiento histórico

1. Los regresos empíricos y la idea de la totalidad del mundo histórico

El problema de la idea de la totalidad en el conocimiento histórico

Los cuatro principios del entendimiento puro que hemos examinado en las páginas anteriores permiten determinar *a priori* cómo nos son dados los objetos del conocimiento histórico bajo la forma de la magnitud extensiva (los axiomas de la intuición, vale decir, para la historia hay que partir de la evidencia), de la magnitud intensiva (las anticipaciones de la percepción, vale decir, hay que llegar al grado o a la medida que poseen los objetos sensibles), de sus relaciones en el tiempo (las analogías de la experiencia, pues se debe atender a la mutua causalidad de los objetos y de los conceptos) y en relación con la facultad cognoscitiva humana (los postulados del pensar empírico en general, que determinan los objetos del conocimiento posible, real y necesario).[1] Los conceptos empíricos de acuerdo con los cuales determinamos los objetos históricos son el producto de la síntesis de la variedad (lo múltiple) del material suministrado por la intuición bajo las formas puras del pensar. La síntesis de unidades homogéneas dadas en la intuición, de acuerdo con los principios matemáticos, determina los objetos históricos específicos cuya magnitud extensiva e intensiva puede expresarse en términos matemáticos. Las analogías de la experiencia pertenecen a los principios dinámicos, los cuales permiten enlazar los diversos fenómenos, de acuerdo con los principios de la permanencia, de la simultaneidad y de la causalidad, para así explicar los procesos históricos constituidos por un conjunto de elementos

---

[1] Para Ernst Cassirer "[el] sistema de los principios sintéticos […] constituye la verdadera piedra de toque para juzgar de la validez y la verdad del sistema de las categorías" (*Kant, vida y doctrina*, cit., p. 210).

heterogéneos.[2] Estos principios, junto con los postulados del pensar empírico, definen las condiciones de la posibilidad de la experiencia histórica según las cuales el entendimiento puede determinar y enlazar entre sí los fenómenos históricos.

Sin embargo, cuando un historiador considera, desde la perspectiva de la razón teórica, las cadenas causales que producen los eventos históricos o de las que éstos están hechos, lo hace en respuesta a la exigencia, que la misma razón se impone,[3] de determinar un principio que le permita pensarlas como parte de una totalidad o unidad sistemática. De este modo, piensa los fenómenos históricos como condicionados bajo la idea incondicionada de la totalidad de la historia:

> El concepto transcendental de razón no es, pues, otro que el de la *totalidad de las condiciones* de un condicionado dado. Teniendo en cuenta que sólo lo incondicionado hace posible la totalidad de las condiciones y, a la inversa, la totalidad de las condiciones es siempre incondicionada, podemos explicar el concepto puro de razón como concepto de lo incondicionado, en el sentido de que contiene un fundamento de la síntesis de lo condicionado.[4]

Esto es así porque la razón teórica es la facultad del pensamiento puro,[5] que se mueve por encima de las condiciones de la experiencia posible de acuerdo con las cuales opera el entendimiento.[6] Los conceptos de razón, escribe Kant,

> [...] contienen lo incondicionado, se refieren a algo bajo lo cual está comprendida toda experiencia, pero sin ser nunca un objeto de experiencia, algo hacia lo cual se dirige la razón en sus inferencias a partir de la experiencia y a la luz de lo cual evalúa y mide el grado de su uso empírico, pero sin que ello constituya jamás un miembro de la síntesis empírica.[7]

---

2 Para la distinción entre los principios matemáticos y dinámicos, véase: B 557.

3 Kant comenta que la naturaleza de la razón la lleva a experimentar "[...] una necesidad muy superior a la consistente en un mero deletreo de la unidad sintética de los fenómenos, si queremos leerlos como una experiencia" (B 370-371). Véase, también: Nicolas Rescher, *Kant and the Reach of Reason. Studies in Kant's Theory of rational Systemization*, cit., p. 83.

4 B 379.

5 H. J. Paton, *The categorical Imperative. A Study in Kant's moral Philosophy*, cit., p. 239.

6 Para un análisis de la diferencia entre el entendimiento y la razón, véanse: Michelle Grier, *Kant's Doctrine of transcendental Illusion*, cit., sitios 1331-1355 y Dieter Henrich, *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*, cit., pp. 49-50.

7 B 367-368; véanse, también: Allen W. Wood, *Kant's rational Theology*, Cornell University Press, Ithaca, 1978, pp. 17-18 y Michelle Grier, *Kant's Doctrine of transcendental Illusion*, cit., sitios 1577-1582.

Al aplicar las formas puras del pensar (las categorías o los conceptos puros del entendimiento) a la materia de la intuición sensible, el historiador puede determinar la unidad sintética de los objetos históricos y sus relaciones mutuas;[8] hace uso de su razón, en cambio, cuando aplica tales formas puras del pensar para relacionar los objetos empíricos dentro de la unidad sistemática de la experiencia histórica pensada como un todo interrelacionado (la totalidad del mundo histórico).[9] "La razón es incapaz —asevera Kant— de concebir tal unidad [sistemática] de otro modo que dando un objeto a su idea, pero un objeto que ninguna experiencia puede darnos. En efecto, ésta no nos ofrece nunca un ejemplo de perfecta unidad sistemática".[10] La razón, por lo tanto, es la facultad que se encarga de la organización arquitectónica del conocimiento empírico, lo cual le confiere el carácter científico al conocimiento histórico.[11] El historiador puede basarse en este principio, que postula *a priori* la necesaria unidad sistemática de todos los fenómenos históricos posibles, porque sirve para la elaboración y la comprobación de teorías específicas que sintetizan toda la variedad posible de los fenómenos históricos relevantes. La integración teórico explicativa de grandes masas de datos empíricos, el planteamiento de nuevos problemas teóricos o de nuevos objetos de investigación empírica, las reflexiones sobre el método mismo del conocimiento histórico y la relación que guardan los objetos y el conocimiento históricos con la totalidad del mundo histórico resultan de la aplicación de este principio de la razón teórica al conocimiento de la historia. En la

---

8 La gnoseología kantiana cifra todo el conocimiento en la síntesis o la generalización. Si bien todos los fenómenos históricos son únicos *qua* fenómenos, solamente pueden determinarse como objetos del conocimiento si las intuiciones particulares que tenemos de ellos se sintetizan por medio de los conceptos, los cuales no son más que la generalización de las características compartidas por varias intuiciones; al respecto, veánse pp. 34-35, *supra*.

9 Para una discusión de la diferencia entre la unidad del entendimiento y de la razón, véase: Paul Abela, *Kant's empirical Realism*, cit., pp. 268-269.

10 B 709; para el análisis de la validez del uso regulativo de las ideas de la razón para fundamentar la unidad sistemática del conocimiento empírico, véanse: Michelle Grier, *Kant's Doctrine of transcendental Illusion*, cit., sitios 3209-3708 y Susan Neiman, *The Unity of Reason. Rereading Kant*, Oxford University Press, New York, 1997, pp 43-45. Para una crítica del argumento desarrollado por Kant, véanse: F. E. England, *Kant's Conception of God*, Humanities Press, New York, 1968 y Ralph P. Horstmann, "Why must there be a Deduction?", *Kant's transcendental Deductions. The three 'Critiques' and the 'Opus Postumum',* ed. de Eckart Förster, Stanford University Press, Stanford, 1989, pp. 157-176.

11 En la *Lógica Jäsche*, Kant dice acerca de la arquitectónica: "En todas las ciencias, en particular en las de la razón, la idea de la ciencia es el esbozo general o el bosquejo de la misma, o sea, la extensión de todos los conocimientos que pertenecen a ella. Una tal idea del todo […] es arquitectónica, como, por ejemplo, la idea de la jurisprudencia" (*Lógica. Un manual de lecciones*, cit., p. 142, (XI:93).

Dialéctica de la *Crítica de la razón pura*, Kant discute la antinomia en que cae la razón pura al pensar la totalidad de los objetos y de las series causales en el tiempo y el espacio.[12] Demuestra que la exigencia por parte de la razón pura de buscar la totalidad de las condiciones para un objeto condicionado dado[13] implica un objeto (metafísico) que puede pensarse con la razón pura pero que jamás llegará a conocerse mediante el entendimiento.[14] Esto se debe a que la razón pura piensa la unidad sistemática de todos los fenómenos enlazados en una cadena causal, que va desde lo condicionado hacia lo incondicionado, pero lo hace al margen de las formas en las cuales nos pueden ser dadas las intuiciones empíricas, es decir, el tiempo y el espacio.[15] Una de las tesis centrales de la *Crítica de la razón pura* es que no hay experiencia o conocimiento posibles al margen de las condiciones de acuerdo con las cuales se realiza la síntesis de los fenómenos, los cuales constituyen la materia dada al pensamiento por parte de la intuición sensible.[16]

Al problema de la falta de correspondencia entre el pensamiento de la totalidad de las condiciones de un objeto empírico dado y las condiciones de la posibilidad del conocimiento de un fenómeno de acuerdo con las condiciones de la experiencia

---

[12] En la primera Antinomia, Kant argumenta que la razón cae, de manera inevitable, en un conflicto consigo misma al pensar la totalidad de las series regresivas que explican el origen de los objetos en el tiempo y el espacio. Este conflicto se expresa en la Tesis y Antítesis de la Antinomia: "*Tesis*. El mundo tiene un comienzo en el tiempo y, con respecto al espacio, está igualmente encerrado entre límites. *Antítesis*. El mundo no tiene comienzo, así como tampoco límites en el espacio. Es infinito tanto respecto del tiempo como del espacio" (B 454).

[13] Las condiciones de acuerdo con las cuales se dan los objetos empíricos son las condiciones de la experiencia posible: "Es fácil ver que la razón obtiene el conocimiento a través de actos del entendimiento que constituyen una serie de condiciones" (B 387). Estas condiciones son "a las que el entendimiento somete todos los fenómenos de la unidad sintética" (B 436); se entiende por fenómenos aquí a las cosas singulares o particulares.

[14] La idea de la totalidad del mundo surge "[...] de acuerdo con el principio de que, *si se da lo condicionado, se da también la suma de las condiciones y, por tanto, lo absolutamente incondicionado*" (B 436).

[15] A lo largo del capítulo sobre las antinomias en la *Crítica de la razón pura*, Kant insiste en que "los objetos empíricos nunca se nos dan, pues, *en sí mismos*, sino sólo en la experiencia" (B 521). Michelle Grier explica la diferencia entre la ilusión transcendental de la posibilidad de un objeto que corresponde a la idea de la totalidad de los fenómenos del mundo natural, la cual puede utilizarse como un principio regulativo metodológico, y la errónea posición defendida por el realismo transcendental que no respeta la diferencia, en la que tanto insiste Kant, entre los fenómenos y las cosas en sí (*Kant's Doctrine of transcendental Illusion*, cit., sitios 2165-2171). Asímismo señala que analistas de la filosofía crítica tan importantes como Norman Kemp Smith (*A Commentary to Kant's Critique of pure Reason*, cit., pp. 481-483), Jonathan Bennett (*Kant's Dialectic*, Cambridge University Press, Cambridge, 1974), W. H. Walsh (*Kant's Criticism of Metaphysics*, cit., pp. 207-214), P. F. Strawson (*The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of pure Reason*, cit., pp. 156-161) y Paul Guyer (*Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987, pp. 385-412) no reconocen o no aceptan esta diferencia.

[16] Véanse, por ejemplo: B 295, B 298 y B 303, entre muchos otros pasajes en este sentido.

posible, Kant ofrece dos soluciones, una negativa y la otra positiva,[17] y de ello deriva dos principios metodológicos que pueden aplicarse directamente al método de la historia como ciencia.

a. La solución negativa

La solución en sentido negativo que Kant ofrece a las dos primeras antinomias demuestra que el conocimiento de la totalidad de las condiciones de un objeto conocido de acuerdo con las condiciones que rigen la posibilidad del conocimiento histórico es una quimera. El historiador tiene que aceptar que el conocimiento que elabora será incompleto; siempre le quedará la posibilidad de incorporar en su explicación causas más remotas en el tiempo, o de establecer con mayor precisión exactamente qué hicieron los hombres, cuáles fueron las opciones para la acción de que disponían, cuáles han sido los efectos de sus acciones desde el momento de su realización hasta la actualidad, etcétera. Kant vincula la parcialidad del conocimiento de los procesos en el mundo empírico a la premisa del giro copernicano que recorre toda su teoría del conocimiento; por ser los objetos del conocimiento empírico meros fenómenos, siempre tenemos que pensarlos como determinados de acuerdo con las condiciones de la experiencia posible. Si conociéramos los fenómenos como cosas en sí, al margen de la intuición sensible, tendríamos que pensar la serie completa de sus condiciones junto con el objeto.[18] Si los objetos empíricos y sus enlaces causales y de simultaneidad no son cognoscibles como una totalidad, es evidente que el criterio de la verdad aplicable al conocimiento histórico excluye *a priori* la posibilidad de un conocimiento total de sus fenómenos; de esta proposición se infiere la naturaleza provisional y parcial, aunque objetiva, de todo el conocimiento histórico científico.

b. La solución positiva

Si el historiador no puede conocer *a priori* el mundo histórico de acuerdo con la idea de la totalidad, lo cual sería un uso constitutivo de las ideas de lo incondicionado y de la totalidad, sí puede investigarlo según una regla (un principio regulativo) que la ra-

---

[17] Los conceptos de lo negativo y de lo positivo en Kant siempre se refieren, respectivamente, a lo particular y lo universal.

[18] B 587-588; para las implicaciones de este principio para las ciencias naturales, véase: Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, cit., p. 118.

zón le da al entendimiento.[19] Este principio sirve para que el sujeto cognoscente enfrente su objeto de estudio de modo que lo investigue con el fin de acercarse lo más posible al conocimiento de la totalidad a través del "extensísimo uso empírico del entendimiento" para lograr la "ampliación y corrección de nuestro conocimiento".[20] Debido a que el historiador no puede lograr un conocimiento del mundo histórico en su totalidad, el principio regulativo de la razón que él mismo aplica, al realizar su investigación, solamente puede indicar "hasta dónde debemos remontarnos en el regreso empírico —haciendo retroceder la experiencia hacia sus condiciones—".[21] La teoría del conocimiento expuesta por Kant en la *Crítica de la razón pura* niega, en todo momento, las pretensiones de los racionalistas de generar un conocimiento válido a partir de meros conceptos de la razón;[22] está claro, por lo tanto, que el principio (racional) de la totalidad de los objetos en el mundo

> […] no es aplicable como un *axioma* según el cual pensamos la totalidad como real en el objeto, sino como un *problema* planteado al entendimiento, esto es, al sujeto; como un problema que insta a este sujeto para que, de acuerdo con la

---

[19] Kant expresa la diferencia entre los principios constitutivos y regulativos* de la siguiente manera: "[…] un principio de la razón que postula, en cuanto *regla*, lo que hemos de hacer en el regreso, pero que *no anticipa* qué es lo dado en sí *en el objeto* con anterioridad a todo regreso […] lo llamo principio *regulativo* de la razón. El principio de la absoluta totalidad de la serie de las condiciones (considerada esta totalidad como dada en sí en el objeto, es decir, en los fenómenos) sería, en cambio, un principio cosmológico constitutivo" (B 537). El regreso mencionado en este pasaje se refiere a las series regresivas: "La síntesis de una serie por el lado de las condiciones, es decir, la que va desde las condiciones más próximas al fenómeno dado hasta las más remotas, la llamaré regresiva" (B 438). Véanse, también: Nicolas Rescher, *Kant and the Reach of Reason. Studies in Kant's Theory of rational Systemization*, cit., pp. 143-150 y Graham Bird, "Summary of the dialectical Therapy: The Appendix and the constitutive/regulative Distinction", *The revolutionary Kant. A Commentary on the Critique of pure Reason*, cit., pp. 727-737, en el cual ofrece respuestas a las críticas vertidas por Jonathan Bennett a la validez del uso de los principios regulativos en *Kant's Dialectic*, cit., pp. 270-280.

* Kant habla de estos principios como *constitutiv* y *regulativ*; en este trabajo, hemos seguido la traducción de Manuel García Morente (de la *Crítica del Juicio*) del segundo como "regulativo", modificando la traducción cuando aparece como "regulador", como es el caso del pasaje citado arriba en la traducción de la primera *Crítica* a cargo de Pedro Ribas.

[20] B 545; véase, también: B 708-709.

[21] B 544. P. F. Strawson, para quien la teoría del conocimiento de la filosofía crítica incluye muchas fallas, acepta que "[…] la sugerencia kantiana que la idea regulativa apropiada para la ciencia […] es aquélla de la totalidad concebida como una serie ilimitada, la cual impone una tarea para la investigación que jamás será completada, parece enteramente razonable" (*The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of pure Reason*, cit., p. 36).

[22] Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, cit., p. 32.

> completud exigida por la idea, emprenda y prosiga el regreso en la serie de las condiciones de un condicionado dado.[23]

Del principio regulativo de la razón pura se desprenden tres principios metodológicos que informan al historiador acerca de cómo pensar e investigar los fenómenos históricos en relación con la totalidad del mundo histórico. El principio regulativo abre perspectivas para la investigación y la explicación históricas que posibilitan una mayor integración teórica de los fenómenos de la que se desprende del uso de los principios del entendimiento (el cual parte tan sólo del contenido de los fenómenos históricos tales como nos son dados en la intuición, vale decir, determinados y relacionados bajo los principios del entendimiento puro). Pensar los fenómenos como parte de un todo lleva al historiador a hacer preguntas y a buscar respuestas que no serían posibles sin la idea racional del mundo histórico como una unidad sistemática.

Los principios metodológicos se refieren a la elaboración de las series que van desde el objeto dado (el objeto condicionado) hacia sus causas (sus condiciones), llamadas por Kant las series regresivas empíricas: "el regreso que asciende desde lo condicionado dado hasta las condiciones de una serie".[24] Los principios establecen, en términos generales, que el regreso empírico tiene que proseguirse siempre hacia otras condiciones que explican lo condicionado; al respecto, Kant diferencia entre el *regressus in indefinitum* y el *regressus in infinitum*. El primero va de un objeto condicionado hacia las condiciones que lo anteceden en el tiempo;[25] el ejemplo que Kant pone es el regreso en la serie de antepasados de un hombre dado.[26] El regreso empírico que parte de un todo dado a la intuición y que toma éste como lo condicionado y a sus partes (o miembros, como los llama Kant) como las condiciones del todo es el *regressus in infinitum*.[27] Estos dos regresos son claramente diferenciados en términos

---

[23] B 536. George di Giovanni confirma la importancia de las ideas de la razón como los principios que fundamentan la posibilidad de toda la experiencia cognoscitiva y moral de los seres humanos y contrasta este uso de las ideas con el que se les daba en la filosofía popular alemana del siglo XVIII (*Freedom and Religion in Kant and his immediate Successors. The Vocation of Humankind, 1774-1800,* cit., pp. 35-37).

[24] B 540.

[25] Sobre el *regressus in indefinitum* Kant escribe: "Si lo único que se da en la serie es un miembro a partir del cual tiene que efectuarse el regreso hacia la totalidad absoluta, entonces sólo se produce un regreso de tipo indeterminado (*in indefinitum*)" (B 540).

[26] B 539-541.

[27] B 540.

formales, aunque en la práctica de la investigación histórica o en la elaboración del conocimiento histórico se emplearán en conjunto.[28]

Las reflexiones que Kant ofrece acerca de estos dos regresos proporcionan una respuesta a tres problemas que el historiador enfrenta cuando piensa los objetos en las series regresivas en relación con la idea de la totalidad del mundo histórico. Estos tres problemas son:

a. La determinación del principio regulativo para cada regreso empírico;

b. La determinación de los objetos que corresponden a la idea de la totalidad de los fenómenos en el regreso (en el *regressus in indefinitum*) y a la idea de lo simple en el fenómeno histórico (en el *regressus in infinitum*) para su uso en los regresos; y

c. La determinación de los objetos del conocimiento histórico en los regresos empíricos.

Examinemos por separado los dos tipos de regreso a la luz de estos problemas.

El primer principio metodológico: el regressus in indefinitum

Kant llama el regreso desde un conocimiento hacia sus condiciones más remotas en el tiempo el *regressus in indefinitum*, porque estas condiciones no están incluidas en la intuición empírica inicial y el regreso tiene, por lo tanto, un alcance indefinido:

> [...] si [el todo] no se ha dado [empíricamente], sino que tiene que darse previamente por medio de un regreso empírico, entonces sólo podemos decir que es *posible hasta el infinito* seguir avanzando dentro de la serie hacia condiciones todavía más elevadas [...] Aquí es [...] necesario seguir *preguntando* por más miembros ya que ninguna experiencia cierra la serie en términos absolutos.[29]

---

[28] La separación de los diversos elementos de la facultad cognoscitiva humana es una de las características más marcadas del método de la *Crítica de la razón pura* y del método de la filosofía moderna. Sin embargo, Kant también considera que todo lo que está separado tiene que pensarse en permanente interacción e interconexión en la experiencia del sujeto cognoscente (y del agente histórico); sobre este punto, véase: Graham Bird, *The revolutionary Kant. A Commentary on the Critique of pure Reason*, cit., p. 595.

[29] B 542.

a. El principio regulativo

El principio regulativo que la razón le da al entendimiento en el caso de los *regressi in indefinitum* es:

> [...] avanzar siempre [en el regreso empírico] (sea mediante la propia experiencia, sea siguiendo el hilo conductor de la historia o la cadena de causas y efectos) desde cada miembro de la serie, en cuanto condicionado, hacia otro más lejano y [...] no dejar jamás de extender el posible uso empírico de nuestro entendimiento, lo cual constituye la verdadera y única tarea de la razón al aplicar sus principios.[30]

En términos de la práctica de la investigación histórica, esta regla plantea que el historiador tiene que partir del supuesto de que siempre le quedarán por descubrir causas más remotas en el tiempo que le ayudarían a explicar precisamente cómo y por qué se haya dado el devenir histórico de los objetos específicos que está investigando. El historiador nunca puede plantear que un fenómeno o un proceso histórico se haya explicado totalmente porque los recortes con que delimita el tiempo o el espacio históricos (vale decir, los fenómenos que se determinan en el tiempo y el espacio) siempre se introducen para establecer los límites entre los cuales se conocen ciertos fenómenos específicos y no como la expresión de la totalidad de las relaciones entre los fenómenos en el regreso empírico. A las causas ofrecidas para explicar algún fenómeno o proceso siempre se pueden agregar otras, más alejadas en el tiempo (o el espacio).

b. El concepto de la totalidad de los fenómenos del regreso empírico

El concepto que se puede formar respecto de los límites del mundo histórico está relacionado con este principio; si bien se plantea la posibilidad de un *regressus in indefinitum* de los factores causales, el concepto que formamos del tiempo transcurrido desde el inicio del mundo histórico (y de las acciones de los hombres, como sus fenómenos) solamente puede determinarse como resultado del regreso empírico que elaboramos para conocerlo. Así, el concepto que tenemos de la duración total de la historia humana sólo puede inferirse a partir de los fenómenos que nos son dados; la idea racional de la totalidad incondicionada del mundo histórico no determina ningún objeto: "[...] el mundo no se da (en cuanto totalidad) —nos indica Kant—

[30] B 549-550.

en ninguna intuición. Tampoco se da, por tanto, su magnitud con anterioridad al regreso […] Lo único que podemos hacer es buscar el concepto de su magnitud de acuerdo con la regla que determina el regreso empírico en él".[31]

Lo mismo puede decirse de las causas de algún fenómeno histórico: la razón puede plantear que jamás se llegarán a agotar las causas de alguna acción o de alguna transformación en el comportamiento histórico de los hombres, pero la duración en el tiempo de éstas sólo puede establecerse mediante el seguimiento del regreso que de ellas realiza el historiador. Todo esto, a su vez, dependerá de la disponibilidad de la evidencia empírica y el desarrollo de las teorías históricas explicativas, en una relación dialéctica en la que el descubrimiento de evidencia nueva a menudo exige un ajuste en el cuerpo teórico existente y el desarrollo de nuevas perspectivas teóricas impulsa la búsqueda de nueva evidencia o la reevaluación de la evidencia ya disponible.

c. La determinación del objeto de estudio en el regressus in indefinitum

El *regressus in indefinitum* también ofrece al historiador un criterio para la determinación de su objeto de estudio. El principio regulativo que la razón establece para el *regressus in indefinitum* es que la serie de causas y efectos se extiende en el pasado *in indefinitum*. Aun así, el historiador tiene que determinar los objetos o los procesos históricos que estudia dentro de ciertos límites, siendo el inicio de la serie el objeto condicionado dado a la intuición y su fin el fenómeno en el pasado que marca el comienzo en el tiempo de la serie estudiada. Si no hiciera esto, tendría que explicar cada fenómeno o proceso como el resultado de la totalidad de las cadenas causales antecedentes en el mundo histórico. Kant expresa la posibilidad de delimitar el objeto de estudio en el *regressus in indefinitum* así:

> En efecto, o bien no tenemos una percepción que limite el regreso empírico de forma absoluta, y entonces no debemos considerarlo completo o bien la tenemos y entonces no puede constituir una parte de la serie objeto del regreso (pues el factor que limita tiene que ser distinto de lo limitado por él). En consecuencia, debemos proseguir nuestro regreso también hacia esa condición, y así sucesivamente.[32]

---

[31] B 547.

[32] B 543.

A primera vista, sorprende que Kant haya planteado que pueda haber una percepción que limite el regreso empírico de forma absoluta, puesto que él mismo enfatiza en repetidas ocasiones que no se puede encontrar lo incondicionado o lo absoluto bajo las condiciones de la experiencia posible.[33] Sin embargo, en el caso de las acciones humanas, Kant plantea que la libertad de que son capaces los hombres puede pensarse como la causalidad incondicionada que da inicio a una serie de acontecimientos en el mundo fenoménico, siempre y cuando se entienda que los efectos de las acciones libres de los hombres se dan en el contexto de las condiciones históricas en las que se producen y son condicionadas, hasta cierto punto, por ellas.[34] El pasaje citado parece decir que solamente es posible delimitar los fenómenos históricos a partir de alguna acción humana libre que constituye su origen en medio de las cadenas de causas y efectos naturales (del mundo material). Las condiciones históricas son, a su vez, el producto de series causales anteriores y así *in indefinitum*.

El objeto de estudio de la historia puede determinarse a partir de las acciones de los hombres, como individuos o como grupos, condicionadas en mayor o menor grado por las circunstancias históricas en que se producen, puesto que en muchos casos aquéllas marcan el inicio de un proceso histórico nuevo. Las declaraciones de guerra y los armisticios o tratados de paz, si bien son acciones determinadas en un alto grado por las condiciones históricas en que se producen, marcan claramente el inicio y el fin de los enfrentamientos bélicos; los actos fundacionales de los Estados nacionales o de los partidos políticos, aunque también el producto de las condiciones en que se dan, marcan a menudo el inicio de fenómenos nuevos que pueden ser utilizados para establecer el fin de un regreso empírico.[35] En el caso del estudio de los procesos históricos para los cuales no se pueden fijar unos límites precisos en el tiem-

---

[33] He aquí dos pasajes representativos: "Es fácil de ver que, puesto que todo cuanto hay en el conjunto de los fenómenos es mudable y posee, por ello mismo, una existencia condicionada, no puede haber en toda la serie de la existencia dependiente un miembro incondicionado, un miembro cuya existencia sea absolutamente necesaria" (B 587); y "En efecto, un límite absoluto es [...] imposible desde el punto de vista empírico" (B 548).

[34] La libertad de la razón es la "[...] capacidad de iniciar por sí misma una serie de acontecimientos, de suerte que nada comience en la razón misma sino que ella, como condición incondicionada de todo acto voluntario, no admita ninguna condición anterior en el tiempo. Su efecto comienza no obstante en la serie de los fenómenos, aunque nunca pueda ser primero en términos absolutos dentro de la serie" (B 582); véanse, también: B 580, B 581 y B 713.

[35] Marcan el fin porque, como se explicó arriba, el inicio del regreso se da en la percepción presente del fenómeno histórico por parte del historiador.

po o el espacio, como, por ejemplo, los cambios en los hábitos de la vida cotidiana o de la lectura, el historiador sigue partiendo de la premisa de que estos fenómenos son el resultado de factores humanos causales en el contexto de condiciones históricas determinadas pero, al mismo tiempo, sabe que tiene que renunciar a la posibilidad de fijar con exactitud su extensión en el tiempo y el espacio. A estos ejercicios de la libertad por parte de los sujetos históricos, se puede agregar la decisión del historiador de realizar un recorte en la evidencia con que cuenta para así determinar su objeto de estudio. En este sentido, los objetos de estudio de la historia pueden determinarse a partir de las acciones conscientes de los agentes históricos, las cuales, en el caso de los sujetos históricos, marcan el inicio de un proceso histórico que puede convertirse en un objeto de estudio de la historia por medio de una decisión tomada por parte del historiador que lo investiga.

Como resultado del análisis que hace Kant del *regressus in indefinitum,* se llega a la conclusión de que, al hacer un recorte en el tiempo o el espacio para determinar su objeto de estudio, el historiador necesariamente va a marginar algunas causas o algunos factores de su explicación, porque el conocimiento es, siempre, nada más una parte de la experiencia histórica total; la historia, pues, como todas las demás ciencias, separa para conocer. El historiador también tiene que estar consciente de que, al determinar su objeto de estudio entre ciertos límites, la libertad que él mismo ejerce es condicionada por una serie de factores que incluye la disponibilidad de la evidencia, la existencia de bibliografía sobre temas similares, el tipo y la extensión de la obra que quiere escribir, presiones académicas y editoriales, factores ideológicos, etcétera.

Kant argumenta que, una vez que se haya determinado la extensión del fenómeno histórico por estudiarse, vale decir, una vez que se haya separado el fenómeno específico de sus condiciones antecedentes y sus efectos posteriores, se aplica el criterio metodológico del *regressus in infinitum*.

El segundo principio metodológico: el regressus in infinitum

El *regressus in infinitum* se refiere a la articulación interna de un fenómeno dado a la intuición. El regreso puede extenderse al infinito, porque

> [...] todas las partes de una descomposición que se prosigue ininterrumpidamente son, a su vez, divisibles, entonces la división, esto es, el regreso, se extiende desde lo condicionado hacia sus condiciones *in infinitum*, puesto que las condiciones (las partes) se hallan contenidas en el mismo condicionado y, como éste está totalmente dado en una intuición encerrada entre límites, todas sus condiciones se dan juntamente con él.[36]

Entendemos aquí por fenómeno, o el todo dado en la intuición, cualquier fenómeno determinado en los términos que se expuso arriba para el objeto de estudio del *regressus in indefinitum*. La serie regresiva, que va del todo (lo condicionado) hacia sus partes, sólo contemplará aquellas condiciones que se dan juntamente con el todo, es decir, las condiciones endógenas del fenómeno pensado como un todo;[37] el *regressus in indefinitum* nos da el criterio metodológico para conocer las condiciones externas al fenómeno. Así, en el caso de un fenómeno histórico como, por ejemplo, la Revolución Mexicana, el *regressus in infinitum* sólo tendrá como su objeto las condiciones y los eventos que se dieron entre 1910 y 1917 o 1920 (o cualquier fecha que el historiador determina para el principio y el fin de la Revolución como su objeto de estudio). Le compete al criterio metodológico del *regressus in indefinitum* decidir en qué tiempo y en qué espacio se hace el recorte para determinar la Revolución Mexicana como un objeto de estudio y para buscar las causas precedentes que explican su inicio.

El ejemplo de la Revolución Mexicana como objeto de estudio de la historia deja ver cómo la metodología para la elaboración del conocimiento histórico, que se deriva de la teoría más general del conocimiento en la filosofía crítica kantiana, sirve para resolver el dilema perenne del historiador acerca de cómo pensar su relación con el pasado y la posibilidad del conocimiento histórico que se desprende de ella.

---

36 B 551-552.

37 El todo aquí se refiere a todos los fenómenos posibles de que está compuesto el objeto de estudio. Si bien la razón puede pensar la totalidad de estos fenómenos, el entendimiento busca la exhaustividad en la recopilación y la explicación de la evidencia empírica, a sabiendas de que jamás va a abarcar la totalidad de tales objetos.

La metodología aplicada a la historia explica cómo la determinación del objeto de estudio resulta de las convenciones que el historiador establece para elaborar las series regresivas. Al realizar el regreso, el historiador se ve obligado a reconstruir, en la medida de lo posible, cómo ha surgido el proceso objeto de estudio con que trabaja (el *regressus in indefinitum*) y bajo qué condiciones y de qué manera se desenvolvió hasta su fin (el *regressus in infinitum*). Cabe mencionar que cualquier objeto en cualquiera de los dos regresos puede, a su vez, convertirse en el punto de partida o de terminación para otro regreso; la experiencia histórica está constituida por los fenómenos históricos y su interrelacionalidad, lo cual significa que cualquier cosa puede convertirse en un objeto de estudio histórico y que, en este contexto, la única restricción para el historiador en la determinación de su objeto de estudio es la disponibilidad de la evidencia empírica.

Aunque la elaboración de todo el conocimiento histórico tiene que partir de los fenómenos históricos, la manera en que se determina el objeto de estudio o los límites entre los cuales se realiza el regreso empírico es producto de la espontaneidad del pensamiento del historiador. Retomando el ejemplo de la Revolución Mexicana, el historiador, que ve en la reforma agraria una de las vertientes esenciales del proceso revolucionario, estaría perfectamente justificado en terminar su regreso empírico con el análisis realizado por Winstano Luis Orozco en *Legislación y jurisprudencia sobre terrenos baldíos* (1895), a la mitad del Porfiriato, en el cual Orozco insta al gobierno de Díaz a realizar la repartición de la tierra. Podría tomar este análisis como una de las condiciones de la advertencia lanzada por Andrés Molina Enríquez en *Los grandes problemas nacionales* un año anterior al estallido de la Revolución, en el que planteó que si no se reformara la estructura de la propiedad de la tierra se produciría una explosión social. Igualmente, frente a la convención oficialista de fijar el inicio de la Revolución en el 20 de noviembre de 1910, de acuerdo con los términos del Plan de San Luis Potosí de Madero, se podría ver el inicio de los hechos de violencia en la represión de las huelgas en Cananea y Río Blanco en 1906 y 1907 respectivamente, en el asesinato de los hermanos Aquiles Serdán un par de días antes del estallido oficial del movimiento armado de Madero o en cualquier otro acto violento en el tiempo anterior o posterior al 20 de noviembre de 1910.

La flexibilidad y el juego de la espontaneidad que el método del conocimiento histórico derivado de la filosofía crítica kantiana otorga al pensamiento del historia-

dor se deben a la naturaleza formal de los principios y conceptos transcendentales con que fundamenta el quehacer de la investigación del pasado. Al señalar, con gran precisión, exactamente cómo se determinan los objetos de estudio de la ciencia y su interrelación de acuerdo con las condiciones de la experiencia posible, Kant jamás se anticipa al contenido de los fenómenos o a la determinación de los objetos de estudio particulares. Por esta razón, el historiador que ejerce el debido cuidado en la aplicación del método crítico goza de considerable libertad en la determinación de sus objetos de estudio y debe reconocer como válida la exigencia, proveniente de la razón, de imprimir la mayor unidad y la mayor amplitud posibles a los conocimientos históricos que elabora.

Kant expone el *regressus in infinitum* para el caso de lo extenso en el espacio,[38] pero el principio se aplica igualmente a la división de los fenómenos en el tiempo, debido a que los fenómenos nos son dados en la intuición externa de acuerdo con la forma del espacio, pero determinamos sus relaciones temporales en el sentido interno, de acuerdo con las formas puras del pensar bajo el principio supremo de la apercepción.[39] Los objetos sensibles del sentido externo son espaciales; sin embargo, sólo pueden conocerse por medio de las relaciones temporales que el entendimiento determina para ellos de acuerdo con las categorías (en el sentido interno).

a. El principio regulativo

Una vez determinado el fenómeno como un todo, el *regressus in infinitum* lo divide en sus partes, las cuales son consideradas como las condiciones del condicionado dado

---

[38] El análisis del *regressus in indefinitum* resulta en el principio regulativo que permite solucionar la primera antinomia en que cae la razón pura, al tratar de pensar la totalidad de las condiciones de un condicionado dado; la segunda antinomia plantea el problema de cómo pensar lo simple en el regreso empírico. La tesis sostiene: "Toda sustancia compuesta consta de partes simples y no existe más que lo simple o lo compuesto de lo simple en el mundo", mientras la antítesis asevera: "Ninguna cosa compuesta consta de partes simples y no existe nada simple en el mundo" (B 462 y 463). En la solución a la antinomia, Kant demuestra que es una ilusión dialéctica pretender alcanzar algún conocimiento respecto de la sustancia. Acerca del *regressus in infinitum*, escribe que "es, en primer lugar, en el espacio donde podemos aplicar fácilmente esta observación general [que plantea la infinitud en el regreso]. [...] De ella se sigue también con toda naturalidad la segunda aplicación, esta vez a un fenómeno externo (cuerpo) encerrado en sus límites" (B 552).

[39] Todo pensamiento y, por lo tanto, la determinación de todos los objetos empíricos y sus relaciones mutuas tienen que realizarse de acuerdo con las categorías, que expresan las formas puras del pensar. Las únicas intuiciones que pueden someterse al orden y a las relaciones que les imponen las categorías son las que están bajo el principio supremo de la apercepción: "El *Yo pienso* [...] que [puede] acompañar todas mis representaciones" (B 132); véanse, también, pp. 34-36, *supra*.

(el todo). Como el todo ya está dado en la intuición, Kant plantea que el regreso puede seguirse infinitamente porque la infinita divisibilidad del tiempo y del espacio (y de los fenómenos que nos son dados en el tiempo y el espacio) hace factible que cualquier parte de un proceso histórico pueda examinarse en sus partes y que cada una de estas subdivisiones pueda, a su vez, subdividirse y así al infinito. De esta proposición se deriva el principio regulativo para el *regressus in infinitum*: "en la descomposición de lo extenso y en conformidad con la naturaleza de ese fenómeno, nunca hay que considerar el regreso empírico como absolutamente completo".[40] Siempre habrá, en otras palabras, la posibilidad de enriquecer o de ampliar cualquier explicación histórica al incluir nuevos fenómenos o examinar en mayor detalle los fenómenos de la evidencia empírica existente.

b. El concepto de lo simple en el regressus in infinitum

Si bien, a veces, la posibilidad de continuar con la investigación de las partes de un fenómeno histórico dado se limita debido a la falta de evidencia empírica, Kant plantea un principio metodológico *a priori* aplicable a todos los *regressi in infinitum*. La razón plantea la idea de la totalidad de las partes del regreso mediante la división de los fenómenos dados en el espacio y en el tiempo, la cual se continuaría hasta llegar a lo simple (por medio de lo que Kant llama la división transcendental).[41] La segunda antinomia de la razón pura,[42] junto con la primera analogía de la experiencia,[43] demuestran que lo simple o lo permanente (la sustancia) es un presupuesto metodológico para explicar los cambios en el mundo fenoménico, es decir, los cambios en los estados de las sustancias. Kant explica este punto de la siguiente manera:

---

40 B 555.

41 B 554; la división es transcendental porque transciende las condiciones espacio temporales de acuerdo con las cuales se puede realizar la división y la subdivisión de todos los objetos que nos son dados por la intuición sensible. Al trascender estas condiciones, el concepto de la división transcendental se convierte en una idea de la razón (del pensamiento puro), la cual permite pensar la infinita división y legitima su uso como un principio regulativo para el entendimiento, a la vez que niega que se pueda conocer lo simple en los objetos empíricos o históricos.

42 La segunda antinomia demuestra que lo simple (la sustancia) no puede ser un objeto del conocimiento empírico.

43 Véanse pp. 56-58, *supra*. El principio de la primera Analogía es: "En todo cambio de los fenómenos permanece la sustancia, y su *quantum* no aumenta ni disminuye en la naturaleza", (B 224).

> Todo lo que cambia es, pues, *permanente*: sólo *cambia su estado*. Como este cambio no afecta más que a las determinaciones que pueden dejar de ser o empezar a ser, podemos [...] decir lo siguiente: sólo lo permanente (la sustancia) cambia; lo mudable no sufre cambio alguno, sino *modificación*, ya que algunas determinaciones desaparecen y otras aparecen.[44]

Estos cambios son intuidos por nosotros como los fenómenos de las cadenas cambiantes en el mundo fenoménico,[45] pero ninguna experiencia va a proporcionar un conocimiento de lo simple porque los fenómenos, intuidos en el tiempo y en el espacio, no nos pueden dar una intuición de lo simple.[46] En el caso del conocimiento histórico, cuyos fenómenos son las acciones humanas conscientes, se tendría que pensar lo permanente con base en los dos elementos necesarios para toda acción humana: la materia transformada por la acción y la finalidad humana (en el sentido de la libertad negativa, la libertad de la acción que no se determina de acuerdo con las leyes naturales) que impulsa al sujeto a la acción. Como ya se ha visto, ni la sustancia ni la libertad puede conocerse de acuerdo con las condiciones de la experiencia posible.[47]

Existe, por lo tanto, una contradicción entre cómo la razón piensa los miembros del *regressus in infinitum* y la condición de acuerdo con la cual el entendimiento los puede conocer. La razón puede pensar que las partes de cualquier fenómeno, dado como un todo y pensado como *quantum continuum*,[48] son divisibles al infinito, debido a que el espacio y el tiempo en que se da el fenómeno son divisibles al infinito: "La división infinita —dice Kant— es sólo una característica del fenómeno como *quantum*

---

44 B 230-231.

45 Sobre la permanencia como un presupuesto del entendimiento, Kant escribe: "[...] la permanencia es una condición necesaria sin la cual no podríamos determinar los fenómenos como cosas u objetos en una experiencia posible" (B 232); véase, también: B 553-554.

46 Para la explicación de la imposibilidad de reconciliar el pensamiento de lo simple con las condiciones de la intuición empírica, véase la prueba de la antítesis de la segunda antinomia de la razón pura, en la que se lee que "[...] la existencia de lo absolutamente simple no puede demostrarse a partir de ninguna experiencia o percepción, ni externa ni interna. Lo absolutamente simple es, pues, una simple idea cuya realidad objetiva jamás puede hacerse evidente en una experiencia posible" (B 465).

47 Para la discusión de la incognoscibilidad de la libertad, véanse, también, pp. 171-172, *infra*.

48 Kant no dice explícitamente qué entiende por el concepto de *quantum continuum*; si bien equipara el concepto de *quantum* con el de magnitud (B 182 y B 203), en B 211 sostiene que "espacio y tiempo son *quanta continua* por el hecho de que no puede darse ninguna parte suya que no esté comprendida entre unos límites (puntos e instantes) y que, consiguientemente, no constituya, a su vez, un espacio o un tiempo", lo cual implica que el tiempo y el espacio, junto con las series empíricas en las que nos son dados los objetos empíricos, son infinitamente extensibles e infinitamente divisibles.

continuum, y es inseparable de la ocupación del espacio, ya que es precisamente en tal ocupación donde reside el fundamento de su infinita divisibilidad".[49]

En cambio, el entendimiento necesita que las subdivisiones del todo dado determinen las distintas partes del fenómeno en algún espacio o tiempo definido, lo cual implica que sean susceptibles de medición, como parte de un *quantum discretum*.[50] El límite a que se llega en la división del todo es, por consiguiente, el resultado de una decisión por parte del investigador que, al seleccionar los fenómenos con los que quiere trabajar dentro del todo dado, decide los límites a que quiere llevar el *regressus in infinitum*: "La división puede, por tanto, señalar en [el todo] una cantidad que llega hasta donde se quiera seguir en el regreso de la división".[51]

Para el historiador que estudia un fenómeno (pongamos, otra vez, la Revolución Mexicana como ejemplo), esta proposición implica la necesidad de seleccionar los fenómenos que se buscan o se analizan en el conjunto de la evidencia empírica con el fin de articular entre sí las distintas partes que se relacionan en la explicación del objeto de estudio como un todo. Así, por ejemplo, los detalles biográficos del responsable de la muerte de Emiliano Zapata, el coronel Jesús Guajardo, pueden resultar superfluos en un análisis general del desenvolvimiento militar de la Revolución, puesto que éste simplemente acataba los órdenes de su jefe inmediato, el general Pablo González, mientras los detalles biográficos de José de León Toral, el asesino de Álvaro Obregón, resultan muy significativos para la comprensión de los eventos políticos en los años inmediatamente posteriores al fin de la lucha armada.

De ahí se deriva la regla metodológica para la determinación del objeto de estudio del *regressus in infinitum*, la cual plantea que el todo dado en la intuición tiene que pensarse como un *quantum discretum*, lo cual, a su vez, implica pensarlo como compuesto de una cantidad determinada de unidades, en donde el juicio del investigador y la naturaleza del objeto (es decir, no solamente cómo se articulan las partes entre sí en la experiencia sino, también, cuánta evidencia hay disponible para elaborar el conocimiento de esta experiencia) determinarán hasta qué punto se sigue con el regreso

---

[49] B 555.

[50] Kant plantea que, a diferencia del *quantum continuum*, si tomamos algo como un *quantum discretum* "[...] la cantidad de unidades contenidas en ese algo es una cantidad determinada y, consiguientemente, igual a un número" (B 555).

[51] B 554.

empírico. Lo que el *regressus in infinitum* busca, por consiguiente, es la determinación de las partes para la explicación de su articulación en un fenómeno histórico determinado. El concepto de la parte más pequeña en el *regressus in infinitum* se determina por la naturaleza de las partes articuladas por medio del regreso empírico y no por el concepto de lo simple que nos es dado por la razón.

c. La determinación del objeto de estudio del regressus in infinitum

En el caso de la elaboración del conocimiento histórico, la determinación del objeto del *regressus in infinitum* surgirá del interés y de los objetivos que persigue el historiador en su investigación y de la disponibilidad de la evidencia empírica relevante, de modo que sus partes se articulen en la síntesis realizada por éste. No todas las acciones de los agentes involucrados en un proceso histórico son relevantes para su explicación; el historiador requiere un criterio para la identificación de los fenómenos que le interesan y para la exclusión de los demás. Ya hemos señalado que los fenómenos que estudia la historia son las acciones humanas; el principio que el *regressus in infinitum* nos da para la determinación de su objeto de estudio permite señalar, adicionalmente, que la acción humana que puede ser de interés para el historiador tiene que ser consciente y producto de unas condiciones que ofrecían al sujeto por lo menos la posibilidad de actuar de manera distinta de la acostumbrada. La repetición de las acciones de los hombres históricos en condiciones que no les ofrecen ninguna alternativa y que impiden que ellos mismos puedan elaborarse fines alternativos para sus acciones son difícilmente un objeto digno de estudio para la historia,[52] de la misma manera que sus funciones fisiológicas básicas tampoco lo son.

La distinción entre las series regresivas y las series progresivas

Kant diferencia entre las series empíricas regresivas, que van desde el objeto dado (lo condicionado) hacia sus causas antecedentes (sus condiciones), y las series progresivas, que parten de un condicionado dado y especulan acerca de las consecuencias

---

[52] El novelista inglés Will Self satiriza una situación tal en su cuento "Understanding the Ur-Bororo", una ficticia tribu amazónica que carece de todo interés para la ciencia debido a su falta de curiosidad y la monotonía de la vida de sus integrantes (*The quantity Theory of Insanity,* Penguin, Harmondsworth, 1994, pp. 69-94). Este ejemplo fue incluido en la conferencia "El sumo bien", dictada por el Dr. Enrique Serrano el 14 de abril de 2004, en el marco la Cátedra extraordinaria: *El pensamiento de Kant en el bicentenario de su muerte, 1804-2004,* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

que éste puede tener en el futuro. Es evidente que el conocimiento histórico y el conocimiento científico en general sólo se ocupan de las series regresivas; el método científico parte de los fenómenos dados y los busca relacionar de acuerdo con los conceptos puros del entendimiento. En este sentido, Kant plantea que la serie descendente, que va desde un objeto dado en el presente hacia sus consecuencias futuras, es indiferente para la razón teórica.[53] Si bien el historiador puede hacer un "amplio uso lógico de las leyes del entendimiento"[54] para inferir posibles consecuencias futuras de procesos históricos dados,[55] no se aplican los principios transcendentales de la teoría kantiana del conocimiento a las series descendentes porque las consecuencias futuras de un objeto o proceso actual no están dadas bajo las condiciones del tiempo y del espacio.[56]

La diferenciación entre las series regresivas y las progresivas ilustra el concepto de tiempo que se encuentra en la teoría kantiana del conocimiento. Éste sólo puede pensarse, en términos formales, como la condición que posibilita la ordenación de los fenómenos dados a la intuición externa, sin que tenga una existencia autónoma o independiente del ser pensante. Kant expresa la naturaleza formal del tiempo claramente en la Estética transcendental cuando escribe que

> [...] el tiempo no es algo que exista por sí mismo o que inhiera en las cosas como determinación objetiva [*den Dingen als objecktive Bestimmung anhinge*], es decir, algo que subsista una vez hecha abstracción de todas las condiciones subjetivas de su intuición [...] El tiempo no es otra cosa que la forma del sentido interno, esto es, del intuirnos a nosotros mismos y a nuestro estado interno [...] No se refiere ni a una figura ni a una posición, etcétera, sino que determina la relación

---

[53] Kant deja muy claro que el problema de la totalidad de las series descendentes, que van desde el objeto condicionado hacia sus consecuencias en el futuro, no tiene ningún interés para la razón teórica: "[...] si [...] consideramos este mismo conocimiento como condición de otros que forman una serie de consecuencias en línea descendente, la extensión que alcance la serie *a parte posteriori*, o el que sea siquiera posible su totalidad, puede ser algo perfectamente indiferente para la razón" (B 389).

[54] B 394.

[55] Un ejemplo destacado del uso lógico de la razón para pronosticar los eventos del futuro se encuentra en *La democracia en América* de Alexis De Tocqueville, quien escribió en 1835, 26 años antes del inicio de la Guerra Civil norteamericana, que "[el] más temible de todos los males que amenazan el porvenir de los Estados Unidos nace de la presencia de los negros en su suelo. Cuando se busca la causa de las dificultades presentes y de los peligros futuros de la Unión, se llega casi siempre a ese primer hecho, de cualquier punto que se parta" (*La democracia en América*, trad. de Luis R. Cuéllar, FCE, México, 2000, p. 326).

[56] Sobre la diferencia entre lo que llama las series ascendente y descendente, véase: Alejandro Llano Cifuentes, *Fenómeno y trascendencia en Kant*, cit., p. 106.

> entre las representaciones existentes en nuestro estado interior [...] El tiempo es la condición formal *a priori* de todos los fenómenos externos.[57]

En cuanto a la forma del sentido interno, el tiempo no es más que la forma de la relacionalidad que la espontaneidad del pensamiento establece entre las intuiciones (particulares por definición)[58] del sentido externo, determinadas como objetos bajo el principio de la unidad originaria sintética de apercepción. Está claro que, como tal, el tiempo pasado puede diferenciarse del tiempo futuro desde la perspectiva de la experiencia vivida por el sujeto en cualquier instante del tiempo pero que, además, el concepto del presente carece de un referente posible por: a) la infinita divisibilidad del tiempo, que no nos permite identificar una duración del tiempo específica como la expresión del tiempo presente y b) que todo concepto, o todo objeto determinado por un concepto, es un producto histórico, en el sentido de que la síntesis y el conocimiento a que ésta da lugar sólo pueden referirse a los objetos que se han producido en el espacio y el tiempo. En otras palabras, todos los objetos del conocimiento son históricos.

Las relaciones entre los fenómenos en el tiempo, por consiguiente, tanto para el sujeto histórico como para el historiador, son el resultado de una construcción teórica. Los hombres históricos viven su presente y se proyectan hacia el futuro como resultado de cómo entienden su pasado.[59] El concepto kantiano del tiempo implica que los hombres sólo pueden proyectarse hacia el futuro y plantearse fines de acuerdo con su concepto del tiempo histórico y con base en lo que su propia experiencia les ha enseñado; como lo plantearía Marx, la sociedad sólo se puede proponer aquellas tareas que es capaz de realizar. Igualmente, la concepción del tiempo futuro posible que tienen los hombres es en función de sus conocimientos acerca del tiempo trans-

---

[57] B 49-50.

[58] Sobre la intuición, Kant escribe en la primera página de la Estética transcendental: "[...] la *intuición* es el modo por medio del cual el conocimiento se refiere inmediatamente a [los] objetos y es aquello a que apunta todo pensamiento en cuanto medio" (B 33).

[59] Carl L. Becker plantea que "[...] el presente no existe, o es, en el mejor de los casos, nada más que un punto infinitesimal en el tiempo, que se ha ido antes de que podamos tomar nota de que haya estado presente. Sin embargo, tenemos que tener un presente, así que nos conseguimos uno al robar el pasado, al retener los eventos más recientes y fingir que todos pertenezcan a nuestras percepciones inmediatas" (*The heavenly City of the eighteenth century Philosophers*, Yale University Press, New Haven, 1966, p. 119). Al incluir el pasado en nuestro concepto del presente, argumenta Becker, el futuro también se entromete y la manera en que pensamos el futuro es un reflejo directo del grado y la profundidad de nuestra comprensión del pasado.

currido; el conocimiento histórico, tanto de la humanidad como del universo, ha sido una conquista a lo largo del tiempo. De hecho Kant, en su *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo* (1755),[60] fue el primer filósofo natural en postular la hipótesis de que el universo tuviera una edad de varios millones de años en contraposición a la interpretación bíblica de la creación.[61]

2. La idea de la totalidad del mundo y los principios lógicos de homogeneidad, de heterogeneidad y de continuidad

La idea de Dios y la unidad sistemática del conocimiento histórico

La idea racional de la totalidad del mundo que da pie al principio regulativo que se aplica en las dos series regresivas es la de la totalidad de los miembros de las series regresivas.[62] La idea de la totalidad de los miembros de un *regressus in indefinitum,* en el caso del conocimiento histórico, implica pensar todos los factores causales que dieron por resultado un fenómeno histórico dado desde el presente en que se lo percibe hacia el pasado, indefinidamente, y la idea de la totalidad de los miembros del *regressus in infinitum* implica pensar la subdivisión sucesiva de todas sus partes constitutivas, infinitamente. Como ya se ha señalado, los principios regulativos aplicables en los casos de estos dos regresos provienen de la solución crítica a las dos primeras antinomias de la razón pura;[63] éstas surgen como resultado de la imposibilidad de

---

60 *Universal natural History and Theory of the Heavens*, trad. de Stanley L. Jaki, The Scottish Academic Press, Edinburgh, 1981.

61 Friedrich Engels, en su *Introducción a la dialéctica de la naturaleza* (Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas en dos tomos*, Progreso, Moscú, 1955, t. 2, pp. 55-73) cita este descubrimiento de Kant y argumenta que "era el punto de partida para todo progreso ulterior [de la ciencia]" (p. 61). Véase, también: Stephen Toulmin y June Goodfield, *The Discovery of Time*, The University of Chicago Press, Chicago, 1965, pp. 129-135.

62 Las ideas cosmológicas son las ideas de la totalidad de las condiciones de la experiencia: "Mientras los conceptos de la razón no posean otros objetos que la totalidad de las condiciones del mundo sensible y lo que puede servir a la misma razón con respecto a ella, nuestras ideas son cosmológicas, aun siendo transcendentales" (B 593).

63 Recuérdese que las antinomias de la razón pura son cuatro: la primera expone la imposibilidad de determinar la extensión del mundo en el tiempo y el espacio; la segunda, la imposibilidad de determinar la parte más pequeña de un objeto en el espacio; la tercera plantea la posibilidad de pensar los fenómenos del mundo natural y humano como los efectos de la causalidad natural o de la causalidad por libertad; y la cuarta demuestra la imposibilidad de determinar un objeto para la idea racional del ser necesario (Dios), es decir, para la idea del fundamento de la posibilidad de toda la existencia; véanse, también, notas 12 y 38, pp. 98 y 109, *supra*.

pensar lo incondicionado en la síntesis matemática de los fenómenos (las series de fenómenos homogéneos); por lo tanto, la idea de la totalidad de la cual parte el principio regulativo para la solución de las dos primeras antinomias se refiere a la totalidad de las condiciones de las series regresivas (en cuanto fenómenos) que ha dado por resultado el fenómeno que sirve de punto de partida para el regreso de acuerdo con el recorte que fija el historiador para los fines específicos de su investigación.

Existe otra idea de totalidad, sin embargo, derivada de la cuarta antinomia,[64] en la cual la razón se esfuerza por pensar el fundamento necesario de todo lo contingente en la experiencia,[65] la cual la induce a caer en la ilusión dialéctica de poder demostrar la existencia del ser necesario como la realidad suprema y como el fundamento de la existencia de todos los fenómenos de la experiencia.[66] Kant ofrece refutaciones para las tres pruebas posibles de la existencia de Dios (la ontológica, la cosmológica y la físico-teológica). Si bien cada una de estas pruebas tiene un punto de partida distinto, la refutación de las tres se basa en la demostración que da Kant de que la razón no puede pasar de la idea racional de un ser necesario, como el fundamento de todo lo contingente en la experiencia, al concepto determinado de la existencia de este ser (Dios). Para que pueda haber conocimiento de la existencia de Dios, éste tendría que manifestarse como un fenómeno en el mundo natural, lo cual es imposible, porque todos los fenómenos se determinan de acuerdo con las condiciones de la experiencia posible y la idea de Dios es la idea de la fuente o el origen de toda posible experiencia.

---

64 Al respecto Kant escribe que "entre todas las ideas cosmológicas es aquella que ocasionó la cuarta antinomia la que nos impele a dar […] el primer paso […] fuera del mundo sensible, [el cual] nos obliga […] a empezar nuestros conocimientos nuevos con la investigación del ser absolutamente necesario y a derivar de los conceptos del mismo los conceptos de todas las demás cosas en la medida en que sean puramente inteligibles" (B 594); la prueba de la tesis de la cuarta antinomia de la razón pura argumenta que "todo condicionado dado presupone respecto de su existencia una serie completa de condiciones que llegue hasta lo absolutamente incondicionado, que es lo único absolutamente necesario" (B 480-482).

65 La razón necesariamente piensa lo incondicionado para los fenómenos condicionados: "[…] la existencia de los fenómenos, existencia que no posee ningún fundamento propio, sino que es condicionada, nos invita a buscar algo distinto de todos los fenómenos, es decir, un objeto inteligible en el que cese tal contingencia" (B 594).

66 Gordon E. Michalson argumenta que "para Kant, la razón es tan activa como inquieta y se caracteriza por un ímpetu que presiona irresistiblemente hacia la conclusión de una progresión lógica. Su actividad se manifiesta en tendencias totalizantes que, con mucha frecuencia en el pasado, han llevado a callejones sin salida lógicos y a la ilusión transcendental: la razón siempre intenta alcanzar una conclusion absoluta que jamás puede aprehender verdaderamente [*reason is forever reaching for an absolute closure that it can never truly grasp*]" (*Kant and the Problem of God*, cit., p. 23).

La teoría del conocimiento que Kant propone, por lo tanto, niega toda posibilidad de un conocimiento acerca de la existencia de Dios.[67] Kant escribe al respecto:

> [...] si concibo un ser como realidad suprema (sin defecto ninguno), queda todavía la cuestión de si existe o no, ya que, si bien nada falta al concepto que yo poseo del posible contenido real de una cosa en general, sí falta algo en su relación con mi estado entero de pensamiento, a saber: que sea también posible conocer *a posteriori* ese objeto.[68]

Kant demuestra la absoluta imposibilidad de determinar un objeto que corresponde a la idea de Dios; no hay un uso constitutivo de esta idea y, en su lugar, ofrece el principio regulativo que incita al entendimiento para que investigue todos los fenómenos como si fueran el resultado de una voluntad suprema capaz de ordenarlos de acuerdo con el principio de unidad sistemática:[69]

> [...] se ve claramente que la idea de ese ser (necesario), al igual que todas las ideas especulativas, únicamente quiere decir que la razón nos obliga a considerar todas las conexiones del mundo según los principios de una unidad sistemática y, por tanto, *como si* todas ellas procedieran de un único ser omnicomprensivo, considerado como causa suprema y omnisuficiente. De ello se desprende con claridad que la razón no puede perseguir aquí otra cosa que su propia regla formal en la ampliación de su uso empírico, pero nunca una ampliación *más allá de todos los límites del uso empírico*. En esa idea no se esconde, pues, ningún principio constitutivo al ser aplicada a la experiencia posible.[70]

En otras palabras, Kant hace explícita la imposibilidad de la demostración de la existencia de Dios; sin embargo, retiene la idea de Dios, como un principio regu-

---

67 Aunque también establece, como señala Otfried Höffe, la imposibilidad de demostrar su inexistencia (Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, cit., p. 129).

68 B 628.

69 La solución a la tercera antinomia establece la posibilidad de un concepto de la libertad transcendental, el cual sirve para el desarrollo posterior del concepto de la libertad práctica en la filosofía moral de Kant. La única forma en que la razón humana puede pensar el orden necesario de todos los fenómenos es como si fuera el resultado de la acción de una voluntad análoga a la voluntad humana, porque las acciones libres de la voluntad son las que buscan imponer un nuevo orden a las cosas del mundo; véase p. 75, *supra*. Para una discusión de algunos de los aspectos problemáticos de la solución que Kant ofrece a la tercera antinomia, véase: Katrin Flikschuh, *Kant and modern political Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, pp. 61-68; este estudio también incluye una discusión del uso hecho, por parte de los pensadores políticos liberales en los años recientes, de los principios metafísicos sobre los que Kant finca su doctrina del derecho.

70 B 714.

lativo, para completar la arquitectónica que la razón busca para todo conocimiento empírico.[71] A diferencia de muchos de los *philosophes* franceses y de los filósofos más radicales en Inglaterra,[72] Kant se muestra renuente a sacar la conclusión, implícita en su teoría del conocimiento y una que Vico ya había expresado explícitamente,[73] de que Dios es meramente una idea que los hombres se hacen.[74]

Mientras en las series regresivas la idea de totalidad se refiere a la síntesis de la totalidad de los miembros de las series, todos homogéneos entre sí, por ser fenómenos, la idea de la totalidad de lo contingente plantea una relación dinámica[75] entre elementos heterogéneos, debido a que la razón piensa la unidad sistemática de la totalidad de los fenómenos como el producto de una causalidad distinta de la causalidad que obra en el mundo natural de acuerdo con las condiciones de la experiencia posible. En otras palabras, al pensar la totalidad como la absoluta unidad sistemática de todos los fenómenos de la experiencia posible y no como la suma de los fenómenos de una

---

71 Nicolas Rescher, *Kant and the Reach of Reason. Studies in Kant's Theory of rational Systemization*, cit., pp. 36-63.

72 Para las diversas posiciones respecto de la existencia de Dios entre los ilustrados, véase: Jonathan Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford, 2001.

73 Véase, por ejemplo: § 446 de *Ciencia nueva*, en donde Vico escribe que "[...] dado que los dioses, los héroes y los hombres comenzaron al mismo tiempo (pues fueron los hombres los que imaginaron a los dioses y creían en la naturaleza heroica como mezcla de la de los dioses y la de los hombres), también al mismo tiempo comenzaron las tres lenguas[...]" (Giambattista Vico, *Principios de ciencia nueva, en torno a la naturaleza común de las naciones, en esta tercera edición corregida, aclarada, y notablemente enriquecida en un gran número de lugares por el mismo autor (1744)*, trad. de Rocío de la Villa, Tecnos, Madrid, 1995, p. 222).

74 Tal vez la relativa ambigüedad con la que Kant trata la idea de Dios en su teoría del conocimiento lleva a J. C. Bermejo a plantear que considera que Dios es esencial como el fundamento de la razón, aunque se debería aclarar que el análisis que Bermejo hace de la filosofía crítica forma parte de una discusión más general de la historia de la filosofía de la historia, en la cual se ilustra la falta de cuidado con la que se tratan las ideas de Kant que con frecuencia se encuentra en los estudios generales de la filosofía de la historia. Sobre la supuesta fundamentación de la razón en Dios, Bermejo escribe: "[El] carácter suprasensible y unitario [de la razón] necesita un fundamento que la sustente y haga posible la existencia de la autoconsciencia y ese fundamento estaría situado en último término en Dios [...] En su nuevo planteamiento, Dios pasará a ser un supuesto que está más allá de todos los fenómenos, un supuesto que no es comprensible mediante el entendimiento, pero que se halla íntimamente asociado a la estructura de nuestra propia conciencia, a la estructura del sujeto" (*El final de la historia. Ensayos de historia teórica*, AKAL, Madrid, 1987, pp. 139-140).

75 Los principios dinámicos son constitutivos de la experiencia porque expresan la relación entre los objetos de la experiencia, cuya materia es la materia de los conceptos, y el sujeto cognoscente, para quien vivir en la experiencia es vivir en los conceptos: "En la analítica transcendental hemos distinguido, entre los principios del entendimiento, los *dinámicos de los matemáticos*: los primeros son principios meramente regulativos de la intuición; los segundos son constitutivos respecto de la misma. No obstante, dichos principios dinámicos son constitutivos en relación con la *experiencia*, puesto que hacen posible *a priori* los *conceptos* sin los cuales no hay experiencia alguna" (B 692). Véase, también, la discusión de los principios dinámicos del entendimiento puro, pp. 42-44, *supra*.

serie empírica inacabable, la razón tiene que apelar a una causalidad fuera de las condiciones de la experiencia, o sea, fuera del mundo. Kant escribe que se puede pensar la idea de la unidad sistemática de todos los fenómenos (y del conocimiento de ellos) como un punto más allá de toda posibilidad de la experiencia, pero hacia el cual tiene que moverse todo el conocimiento, bajo la exigencia de la unidad que es propia de la razón; éste es el uso regulativo que el entendimiento puede dar a la idea de Dios como un ser necesario y que consiste en

> [...] dirigir el entendimiento a un objetivo determinado en el que convergen las líneas directrices de todas sus reglas. Este punto de convergencia, aunque no sea más que una idea (*focus imaginarius*), es decir, un punto del que no parten realmente los conceptos del entendimiento, ya que se halla totalmente fuera de los límites de la experiencia, sirve para dar a esos conceptos la mayor unidad, a la vez que la mayor amplitud.[76]

Ahora bien, el uso regulativo que Kant da a la idea de la totalidad también se aplica a la construcción de conceptos puros de los objetos de la investigación de la naturaleza. Kant plantea el caso del uso de los conceptos de agua pura, tierra pura, etcétera, en las ciencias naturales,[77] pero es evidente que se puede elaborar conceptos puros de objetos históricos, no con el fin de encontrar tales objetos en la experiencia histórica, sino para orientar el entendimiento en la investigación del pasado. Así, por ejemplo, se puede construir, con la razón, un concepto claro de qué es una revolución proletaria a partir de los escritos de Marx y de Lenin y utilizarlo para examinar, seleccionar, organizar y explicar los sucesos en Rusia antes y después del octubre de 1917, pero siempre en el conocimiento de que las acciones realizadas por los agentes históricos involucrados en los eventos de este periodo, los motivos que los llevaron a la acción e, incluso, su comprensión de la situación que vivían, jamás podrían explicarse exclusivamente en términos del concepto de revolución proletaria tal como lo analizan Marx y Lenin. El historiador, en cambio, puede articular entre sí los muy diversos y hasta contradictorios eventos alrededor del eje explicativo de la revolución y, según el objeto de estudio que se haya trazado, determinar cómo y hasta qué punto se relacionan con el proceso revolucionario en su conjunto. Esto es exactamente la

---

[76] B 672; véase, también: Eric C. Sandberg, "Thinking Things in Themselves", *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*, vol. II/2, cit., pp. 23-31.

[77] B 674

implicación de lo que Kant dice cuando, hablando de los conceptos puros de objetos empíricos, aclara que éstos

> [...] no son extraídos de la naturaleza. Al contrario, interrogamos a la naturaleza desde estas ideas, y mientras no se adecue a ellas, consideramos nuestro conocimiento como deficiente [...] Sin embargo, nos hacen falta tales conceptos (que no proceden, pues, en lo que a su plena pureza se refiere, más que de la razón) a la hora de determinar adecuadamente cuál es en el fenómeno la parte debida a cada una de esas causas naturales.[78]

Kant reivindica, en otras palabras, el papel del pensamiento teórico en la elaboración del conocimiento histórico; si bien nuestro primer contacto con la experiencia histórica es de los fenómenos, por medio de las intuiciones, el conocimiento histórico implica trascender la forma particular de acuerdo con la cual nos son dados los objetos de estudio (los fenómenos, las evidencias de las acciones de los hombres en el pasado) para ordenarlos, en cuanto a su forma, de acuerdo con las categorías y, en lo tocante a su contenido, de acuerdo con las relaciones que la explicación teórica más adecuada para el caso nos sugiere.

Ya hemos visto que la aplicación del principio regulativo derivado de la idea de la unidad sistemática de la experiencia lleva los conceptos elaborados por el entendimiento hacia su mayor unidad y amplitud posibles.[79] Para que el entendimiento pueda cumplir con estos dos propósitos esenciales, la razón le da los principios lógicos de homogeneidad y de heterogeneidad de los fenómenos naturales, los cuales, junto con el principio de continuidad, hacen posible el uso de la idea de la unidad sistemática de los fenómenos del mundo natural (e histórico) en la elaboración del conocimiento empírico, con consecuencias específicas de considerable importancia para la naturaleza del conocimiento histórico.

Los principios de homogeneidad, de heterogeneidad (especificación) y de continuidad son lógicos porque, como principios regulativos que la razón da al entendimiento, tienen como fin "unificar, en la medida de lo posible, los conocimientos

---

78 B 673-4.

79 Las ideas de la razón, escribe Höffe, "no contribuyen nada al conocimiento verdadero. Sin embargo, las ideas no son ficciones filosóficas sino, según parece, son indispensables para una comprensión adecuada de las ciencias. Éstas buscan no sólo la verdad sino también la unidad sistemática y la más amplia diversidad posible del conocimiento" (Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, cit., p. 130).

particulares y en aproximar, así, la regla [del entendimiento en el conocimiento empírico] a la unidad".[80] Para entender en qué sentido estos principios son lógicos, habrá que contrastarlos con los otros dos usos de la razón, en cuanto "facultad de derivar lo particular de lo universal",[81] que Kant plantea: el uso apodíctico de la razón, que permite comprender lo particular bajo un concepto más universal ya comprobado, y el uso hipotético de la razón que, mediante la formulación de algún concepto, como regla universal posible, averigua si los casos particulares dados a la intuición concuerdan o no con la regla. Ambos usos se refieren a la elaboración del conocimiento empírico.[82] Los principios lógicos, en cambio, no buscan elaborar conocimiento *in concreto*, sino que dan la regla al entendimiento que le permite aprovechar al máximo la materia que le suministran la sensibilidad y sus propias formas puras de pensar.[83] Esto lo hace

> 1) mediante un principio de *homogeneidad* de lo diverso bajo géneros más elevados;
>
> 2) mediante un principio de *variedad* de lo homogéneo bajo especies inferiores; para completar la unidad sistemática, la razón añade todavía
>
> 3) la ley de *afinidad* de todos los conceptos; esta ley obliga siempre a pasar de una especie a otra sin romper la continuidad, incrementando gradualmente la variedad. Podemos llamarlos principios de *homogeneidad*, de *especificación* y de *continuidad* de las formas.[84]

Examinemos en seguida cada uno de estos principios a la luz de la naturaleza específica del conocimiento histórico.

---

80 B 675.

81 B 674.

82 Cabe mencionar que el progreso del conocimiento implica que lo universal hipotético puede convertirse en un universal "en sí cierto" (B 674), si es respaldado por un cuerpo importante de datos, y que los universales del uso apodíctico de la razón pueden llegar a modificarse o desecharse completamente. El conocimiento científico, en la gnoseología kantiana, hace uso de las mismas formas siempre, aunque su contenido (su materia) está en constante transformación.

83 La lógica "[…] incluye las reglas absolutamente necesarias del pensar, aquéllas sin las cuales no es posible uso alguno del entendimiento. Se refiere, pues, a éste sin tener en cuenta la diferencia de los objetos a los que pueda dirigirse" (B 76).

84 B 685-686. Sobre este punto, véase: Paul Abela, *Kant's empirical Realism*, cit., pp. 267-268.

El principio de homogeneidad: la historia como unidad

El principio lógico de homogeneidad de todos los fenómenos de la experiencia histórica fundamenta la posibilidad del conocimiento histórico objetivo y reivindica el papel que tiene el pensamiento teórico en su elaboración. En esencia, este principio recoge el principio heurístico que Kant elabora para el uso regulativo de la idea de Dios: se puede pensar todos los fenómenos en una unidad sistemática como si (*als ob*) fueran el resultado de un orden impuesto por una voluntad suprema. Plantear la elaboración de principios sintéticos capaces de acercarse a la idea de la unidad sistemática pensada por la razón implica tratar los fenómenos históricos, las acciones humanas, como cualquier otro fenómeno susceptible de conocerse mediante principios de unidad sintética; de ahí se puede proponer, entre los objetivos del conocimiento histórico, la construcción de modelos teóricos generales que se aproximan a la unidad sistemática de los fenómenos históricos (sin jamás poderla alcanzar plenamente) y su articulación con todas las demás áreas del conocimiento científico. Ahora bien, según la teoría de la acción contenida en la filosofía práctica de Kant, las acciones históricas son cognoscibles porque son el producto de las mismas facultades básicas en todos los seres humanos, las cuales, si bien se expresan de muy diversas maneras en el mundo histórico, comparten las mismas formas *a priori*.[85] Si los fenómenos de la experiencia histórica pueden pensarse como susceptibles de ser conocidos según el principio de su unidad sistemática, Kant está justificando la producción de las teorías de la historia que tratan de comprender los movimientos más generales en el pasado, como géneros, de acuerdo con la exigencia del principio de la unidad sistemática. La valía de estas teorías radica no sólo en su capacidad para relacionar y, así, explicar la mayor cantidad de fenómenos históricos posibles en los tiempos y los espacios más amplios, sino también en la manera en que determinan las relaciones entre los fenómenos históricos a partir de una teoría general del comportamiento humano y la relación de este último con las condiciones en las cuales los agentes históricos tienen que actuar[86] —aspectos que son ampliamente reflexionados en la filosofía teórica y práctica de Kant—.[87]

---

[85] Que los hombres compartan las mismas facultades es un presupuesto de toda la filosofía crítica y uno en que Kant no ahonda mayormente.

[86] Höffe examina las implicaciones del principio de homogeneidad para las ciencias naturales y sociales en *Immanuel Kant*, cit., p. 131.

[87] Nicolas Rescher, *Kant and the Reach of Reason. Studies in Kant's Theory of rational Systemization*, cit., pp. 136-137.

El principio de heterogeneidad: la historia como diversidad

Ya vimos que la aplicación del principio regulativo derivado de la exigencia de la unidad sistemática "sirve para dar a esos conceptos [del entendimiento en su uso empírico] la mayor unidad, a la vez que la mayor amplitud".[88] El principio de la heterogeneidad (especificación) impulsa al entendimiento para que abarque la totalidad de los objetos de la experiencia posible en su infinita variedad:

> En efecto, tan imposible es averiguar, desde la esfera abarcada por el concepto de un género, hasta dónde puede llegar su división, como el saber hasta dónde puede llegar la división de la materia partiendo del espacio que ésta puede ocupar. Todo *género* exige, pues, diversas *especies* y éstas, diversas *subespecies*. Cada una de éstas posee, a su vez, una esfera (extensión en cuanto *conceptus communis*).[89]

Este principio tiene un parentesco obvio con el principio regulativo del *regressus in infinitum*, el cual instruye al entendimiento a seguir en la subdivisión de un objeto dado como un todo en la intuición; el principio de especificación hace que el entendimiento piense la totalidad de los objetos de la experiencia posible, incluida la experiencia histórica, como potencialmente divisible al infinito, división que se proseguirá de acuerdo con los intereses del historiador y la naturaleza de su objeto de estudio.

Al pensar la totalidad de los objetos de la experiencia histórica como divisibles al infinito, el principio de heterogeneidad hace explícita la distancia que hay entre la intuición del fenómeno y el conocimiento que de él se elabora. Esto se debe a que la materia del fenómeno nos es dada inicialmente en la intuición pero que, al conocer el fenómeno, el entendimiento tiene que determinar el contenido de la intuición y relacionar el objeto resultante por medio de conceptos, como el producto de la actividad del pensamiento.[90] La síntesis de las intuiciones sensibles que da pie a los conceptos y al conocimiento siempre va a desechar alguna característica o características contenidas en la intuición sensible (en lo que Kant denomina la "síntesis de aprehensión"),[91]

---

[88] B 672.

[89] B 683.

[90] Béatrice Longuenesse, "The transcendental Ideal and the Unity of the critical System", *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, vol. I, part 2, sections 3A-3L cit., p. 523.

[91] B 160-161.

porque la síntesis misma implica un principio de unidad de lo múltiple dado en la intuición. Kant expresa esta idea con referencia a las subespecies que el principio de especificación insta al entendimiento a buscar:

> [...] exige la razón, a la hora de ampliar su conocimiento, que ninguna especie sea considerada en sí misma como la ínfima, ya que, desde el momento en que esta supuesta ínfima especie sigue siendo un concepto que sólo contiene lo común a varias cosas, tal concepto no puede estar completamente determinado ni ser, por tanto, inmediatamente referido a un individuo; debe, pues, contener otros conceptos, es decir, subespecies.[92]

Las implicaciones de este principio para el objeto de estudio de la historia ya han sido discutidos arriba en el parágrafo dedicado a la determinación del objeto del *regressus in infinitum*.[93]

El principio de continuidad: la cognoscibilidad de las acciones humanas

Este tercer principio plantea que el entendimiento, al investigar la experiencia, tiene que partir de la idea de que entre dos objetos empíricos, por parecidos que sean, siempre se puede pensar, simultáneamente, otros objetos cuyo grado de diferencia respecto de los dos objetos originales es menor de la que existe entre éstos. En efecto, Kant escribe que

> [...] todas las diferencias de especie son colindantes, y no se puede pasar de una a otra mediante un salto, sino atravesando todos los grados menores que las distinguen y que permiten el paso de una a otra. En una palabra: no hay especies o subespecies que (desde el concepto de la razón) sean las más próximas, sino que caben siempre especies intermedias cuya diferencia entre sí sea menor que la que las separa de las presuntamente más próximas.[94]

Lo que este principio lógico representa para el historiador, o para cualquier investigador de la realidad empírica, es una regla que establece, formalmente, que "todas las diferencias se hallan relacionadas entre sí, pues todas derivan, a través de

---

92 B 683-684.

93 Véase p. 113, *supra*.

94 B 687-688.

los diversos grados de determinación progresiva, de un único género supremo".[95] En la historia, por lo tanto, se pueden pensar todas las acciones humanas, junto con los motivos o los fines que sus agentes buscaban por medio de ellas, como especies y subespecies del género constituido por el conjunto de todas las acciones humanas posibles. Como tales son expresiones, infinitamente diversas, de la facultad humana para la acción y deberían ser comprensibles para el historiador. La afinidad entre todos los fenómenos históricos a través de los infinitos grados que hay entre ellos, tal como son dados a la percepción, quiere decir que no hay acción humana, por bizarra o aparentemente incomprensible que sea, que esté separada por alguna cualidad que resulta inexplicable para el entendimiento del historiador.[96] El objeto de estudio de la historia concierne a todo lo humano en el pasado y el principio de continuidad garantiza su cognoscibilidad.

El principio de continuidad, de igual manera que los otros dos principios lógicos (de homogeneidad y de heterogeneidad), tiene un uso regulativo:

> Se ve fácilmente que esa continuidad de las formas es una simple idea cuyos objetos correspondientes no podemos descubrir en la experiencia, debido [...] a que no podemos aplicar de modo empíricamente determinado esta ley, puesto que ella no señala el menor criterio de afinidad que nos guíe en la búsqueda de sus diferencias graduales y que nos indique hasta dónde tenemos que buscarlas; la única aplicación de la ley es la de mostrarnos abstractamente que hay que buscar esa afinidad.[97]

El principio regulativo no dice nada acerca de la afinidad entre los diversos fenómenos históricos o la afinidad de éstos con la experiencia del historiador, en cuanto fenómenos particulares y determinados; en cambio, le da el principio universal, (el cual, en cuanto universal, también es formal) de la necesaria interrelacionalidad de todos los fenómenos de la experiencia histórica. Este principio puede servirle al historiador como un hilo conductor en sus intentos de explicar por qué los hombres his-

---

95 B 686

96 Este principio es el presupuesto del cual parte Hannah Arendt en su análisis de las acciones de Adolf Eichmann, orquestador logístico del Holocausto, tal como fueron explicados por el mismo Eichmann durante su juicio en Jerusalén (1961). Para su sorpresa, Arendt descubrió que las bases del comportamiento de Eichmann eran la banalidad y la falta de imaginación que éste manifestaba para comprender la significación de sus acciones (*Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, Penguin Books, New York, 1994).

97 B 689.

tóricos actuaron como lo hicieron. Nos parece que este principio reivindica una de las premisas que recorre toda la obra kantiana y refleja una de las conquistas fundamentales del pensamiento ilustrado: la de la esencial igualdad de todos los hombres en medio de la infinita diversidad del uso que dan a sus facultades y de la multiplicidad de sus experiencias históricas particulares, la cual es, a su vez, un presupuesto sobre él que se construye toda la gnoseología kantiana.[98] Esta última toma como su punto de partida implícito la esencial igualdad de las formas *a priori* de las facultades cognoscitivas, junto con la forma de la experiencia que hacen posible.[99] En el ambiente actual, en el que se pone énfasis en la naturaleza relativa de todo conocimiento histórico, resulta de suma importancia rescatar la teoría kantiana del conocimiento objetivo como uno de los elementos básicos[100] en la construcción de acuerdos razonados entre los hombres para la solución de sus problemas y sus diferencias políticas más apremiantes.[101]

El conflicto entre los intereses de la razón

Existen, entonces, dos intereses contrapuestos de la razón respecto del uso de los principios lógicos. Por un lado, según el principio de homogeneidad, la razón busca

---

98 En su ensayo "Determinación del concepto de una raza humana", Kant demuestra la necesidad de pensar a todos los hombres como integrantes de una sola especie que, por causas naturales, se ha ido diferenciando en las diversas razas (o clases, como las llama Kant): "Sólo si se admite que, en la semilla de un primer linaje único, debían estar depositadas necesariamente las disposiciones para toda esta diferencia de clases, a fin de que fuera apto para el paulatino poblamiento de los diferentes lugares del mundo, podrá entenderse por qué, si estas disposiciones se desarrollaron convenientemente y, conforme a esto, también de modo diferente, nacieron clases diferentes, que también debieron aportar necesariamente, en lo sucesivo, su carácter determinado en la generación de otras clases, pues tal carácter pertenece a la posibilidad de su propia existencia y, con ello, también a la posibilidad de la propagación de la especie, y provino de la necesaria disposición primera en el linaje de la especie" (*En defensa de la Ilustración*, cit., pp. 103-104, (VIII:99). Esta explicación de la esencial igualdad de los hombres en cuanto su origen anticipa, por doscientos años, los descubrimientos recientes acerca del genoma humano. Véanse, también: "Comienzo presunto de la historia humana", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 152 (VIII:114), de aquí en adelante "Comienzo presunto") en donde Kant habla de la "ilimitada igualdad del hombre"; H. J. Paton, *The categorical Imperative. A Study in Kant's moral Philosophy*, cit., p. 229 y Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of practical Reason*, cit., p. 109.

99 Arthur W. Collins, *Possible Experience. Understanding Kant's Critique of pure Reason*, cit., p. 38.

100 Para Predag Cicoacki, "Kant confronta claramente al relativismo en sus varias formas. El espacio y el tiempo, como formas de la intuición, y las categorías, como los conceptos cognitivos fundamentales de la mente, no son un asunto de una elección totalmente libre o arbitraria [...] Más bien reflejan la naturaleza misma de nuestra sensibilidad y nuestro pensamiento" ("Kant on the Nature of Truth", *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, vol. II, part I, sections 1-9, cit., p. 201).

101 Véase: Lucien Goldmann, *Introducción a la filosofía de Kant. Hombre, comunidad y mundo*, cit., p. 119.

la máxima unificación de los conceptos del entendimiento y concibe mucho bajo sus conceptos; por el otro, según el principio de heterogeneidad, la razón busca la diversidad de las especies y piensa mucho en sus conceptos. Los investigadores en general se inclinan hacia uno de estos dos extremos, de manera que algunos, los que se inclinan por el primer enfoque, practican un pensamiento más bien especulativo y son enemigos de la heterogeneidad, mientras otros, los que se inclinan por el segundo enfoque, se concentran en la división de la naturaleza y su conocimiento es más bien de índole empírica.[102] Muchas de las discusiones entre los historiadores acerca de la naturaleza del conocimiento histórico giran alrededor de este aparente conflicto entre los intereses de la razón. Las críticas dirigidas a los exponentes de la teoría marxista de la historia, por ejemplo, se fijan en la falta de correspondencia exacta entre los fenómenos históricos y las categorías generales del marxismo, mientras la base de la crítica que se hace a la escuela empirista anglosajona se sustenta en la indiferencia de ésta en relación con los problemas teóricos implícitos en la elaboración del conocimiento histórico.

La respuesta de Kant al respecto es fulminante; debido a que los principios de homogeneidad y de heterogeneidad son principios subjetivos derivados del interés de la razón en la perfección de su conocimiento y no principios destinados a la constitución del objeto, el conflicto entre sus máximas expresa los diferentes enfoques que pueden resultar de este interés,[103] los cuales surgen de la recíproca limitación de los métodos que lo pueden satisfacer.[104] El teórico de la historia que defiende el interés de la razón por la homogeneidad o por la especificación a menudo cree "[…] extraer su juicio del conocimiento del objeto, cuando en realidad no lo apoya en otra cosa que en la mayor o menor adhesión a uno de los dos principios, ninguno de los cuales se funda en bases objetivas, sino en el simple interés de la razón".[105]

---

[102] B 695; véase, también: Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, cit., p. 132.

[103] Sobre los principios de homogeneidad, de heterogeneidad y de continuidad como máximas de la razón, véanse: Giovanni Boniolo, *On scientific Representations. From Kant to a new Philosophy of Science*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2007, p. 148 y Nicolas Rescher, *Kant and the Reach of Reason. Studies in Kant's Theory of rational Systemization*, cit., p. 89.

[104] B 694.

[105] B 695.

Incluso, para enfatizar este carácter subjetivo de los principios lógicos, Kant plantea que sería "más propio llamarlos máximas que principios".[106] La discusión, por lo tanto, no se refiere a la naturaleza del objeto de estudio de la historia, sino al método para el estudio del objeto histórico, cuya naturaleza, en combinación con el interés del historiador y el fin que se plantea para la investigación, le sugerirá cómo combinar ambos principios lógicos:

> [...] no hay más que una diferencia de máximas relativas a la diversidad o a la unidad de la naturaleza. Estas máximas son conciliables, pero mientras se las tome por conocimientos objetivos, no sólo ocasionarán disputas, sino que crearán obstáculos capaces de retrasar considerablemente la aparición de la verdad, hasta que termine por encontrarse el medio que haga compatibles los intereses en conflicto y que satisfaga la razón a este respecto.[107]

El problema del conocimiento sigue siendo lo que Kant plantea desde el inicio mismo de la Analítica de los conceptos del entendimiento puro; el pensamiento y los conceptos tienen que referirse a los fenómenos de la experiencia histórica y éstos sólo nos pueden dar conocimiento más allá de su particularidad si son sintetizados por los conceptos, lo cual puede resumirse en la sentencia célebre de que "sin sensibilidad ningún objeto nos sería dado y, sin entendimiento, ninguno sería pensado. Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas".[108]

3. Los principios transcendentales de homogeneidad, de heterogeneidad y de continuidad

Los tres principios lógicos de la razón (de homogeneidad, de heterogeneidad y de continuidad) sirven para que el entendimiento extienda su conocimiento hacia la mayor unidad y la mayor amplitud posibles. Para que el entendimiento pueda realizar esta función y los principios lógicos puedan aplicarse a la materia variadísima que proporcionan las intuiciones sensibles, les hacen falta unos principios transcen-

---

[106] *Idem.*; una máxima es "el principio subjetivo del querer" en la filosofía práctica kantiana (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., p. 27, (IV:401); véase, también: B 840. Para una discusión de las máximas de la razón, véase: Michelle Grier, *Kant's Doctrine of transcendental Illusion*, cit., sitios 1463-1468.

[107] B 695-696.

[108] B 75. Lewis White Beck amplía este punto al decir: "Las intuiciones sin conceptos son ciegas, una confusión que se multiplica y zumbea. Los conceptos sin intuiciones son vacíos, un ballet extraterreno de categorías exangües" (Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of practical Reason*, cit., p. 22).

dentales que establecen que la unidad sistemática buscada por los principios lógicos corresponde con la naturaleza tal como nos es dada por la sensibilidad.[109] Kant, en efecto, apunta lo siguiente: "De hecho, no se entiende cómo puede haber un principio lógico de unidad racional de las reglas si no presuponemos otro de tipo transcendental por el que se admita *a priori* semejante unidad sistemática como necesaria, como inherente a los objetos mismos".[110]

Esto quiere decir que el principio transcendental de la unidad sistemática del mundo postula, *a priori*, que los fenómenos, tal como se presentan a la facultad cognoscitiva humana, tienen que pensarse en una unidad sistemática que coincide con la homogeneidad, la especificación y la continuidad que el entendimiento, al elaborar el conocimiento, busca en el mundo empírico.[111] Kant plantea que las ideas transcendentales de homogeneidad, de heterogeneidad y de continuidad "juzgan la economía de causas fundamentales, la diversidad de efectos y la consiguiente afinidad entre los miembros de la naturaleza como algo que es en sí mismo conforme a la razón y adecuado a la naturaleza".[112]

Los principios transcendentales y la filosofía de la historia

Los principios transcendentales son de la máxima importancia para la filosofía de la historia de Kant. Aplicar estos principios a los objetos de la naturaleza le asegura al historiador que el mundo en que él vive y actúa obedece a las mismas leyes naturales con las que piensa la razón la idea de la totalidad del mundo histórico. Si, además, las

---

[109] Kant entiende por naturaleza, en este contexto, "sólo objetos que se nos dan" (B 682), como "cosas susceptibles de convertirse en objetos nuestros" (B 684). Para una discusión de la necesidad de los principios transcendentales como el fundamento de los principios lógicos, véanse: Reinhard Brandt, "The Deductions in the *Critique of Judgement*: Comments on Hampshire and Horstmann", *Kant's transcendental Deductions. The three Critiques and the 'Opus Postumum'*, cit., pp. 177-190; Michelle Grier, *Kant's Doctrine of transcendental Illusion*, cit., sitios 128-133 y Sally Sedgwick, *Hegel's Critique of Kant*, Oxford University Press, Oxford, 2012, pp. 24-29.

[110] B 678-679; Kant insiste que cada uno de los principios lógicos requiere de un principio transcendental; véanse: B 682, B 684 y B 688 para el argumento respectivo de cada uno de los principios.

[111] Ralf Meerbote fundamenta la validez de los principios lógicos en el principio teleológico y autónomo del Juicio reflexionante, definido en la *Crítica del Juicio* de acuerdo con la idea de la finalidad de la naturaleza ("Function and Purpose in Kant's Theory of Knowledge", *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, vol. I, part 2, sections 3A-3L, cit., pp. 845-861). Consideramos que es igualmente posible fundamentar la validez de los principios lógicos en los principios transcendentales analizados por nuestro autor en la Dialéctica de la primera *Crítica*.

[112] B 689.

facultades con las que los hombres históricos han conocido el mundo y con las que han determinado sus acciones son comunes a toda la humanidad, se fundamenta la posibilidad del conocimiento de todos los fenómenos o procesos históricos. Kant reconoce esta aplicación de los principios transcendentales específicamente cuando, al justificar su explicación racional del comienzo de la historia humana, escribe que

> [...] aquello que no es lícito aventurar en el transcurso de la historia de las acciones humanas puede perfectamente intentarse por presunción respecto al primer comienzo, en la medida en que lo hace la naturaleza. Pues no es lícito fingirlo, sino que puede extraerse de la experiencia presuponiendo que, en el primer comienzo, ésta no fue mejor ni peor que la que encontramos en la actualidad; una presuposición que se corresponde a la analogía de la naturaleza y no comporta osadía alguna.[113]

Lo que Kant está diciendo en este pasaje es que podemos estar seguros que los fenómenos del mundo natural se conformaban a las mismas leyes (es decir, los principios de la facultad cognoscitiva) al comienzo de la historia humana como en la actualidad. Por analogía con la unidad sistemática de los objetos naturales a lo largo del tiempo, también podemos suponer que la experiencia de las acciones humanas (en su aspecto interno, como la determinación del fin perseguido por la acción, y en el externo, como un fenómeno del mundo histórico) se da de acuerdo con los mismos principios formales a lo largo de toda la historia. Con esto, Kant justifica las especulaciones indeterminadas que ofrece como una hipótesis acerca de los primeros usos que los hombres primitivos dieron a su razón, en los que éstos se limitaban a reaccionar frente a las condiciones naturales existentes. La cognoscibilidad de los fenómenos históricos se fundamenta en los principios transcendentales y su extensión, por analogía, a las facultades con las que los hombres determinan sus acciones.

La segunda consecuencia de la aplicación de los principios transcendentales a la historia es que respaldan el principio (sobre el que se edifica toda la gnoseología kantiana) de que todos los hombres comparten las mismas facultades básicas y que el uso que hacen de ellas se finca en las mismas formas puras, lo cual es expresado por Kant de esta manera:

---

113 "Comienzo presunto", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 145, (VIII:109).

> En efecto, ¿con qué derecho puede la razón exigir en su uso lógico que la diversidad de capacidades que la naturaleza nos presenta sea tratada como una unidad meramente oculta? ¿Cómo puede exigir que ésta sea derivada, en la medida en que de la misma razón dependa, de una facultad básica? ¿Cómo podría reclamar esto si fuera libre de conceder que es igualmente posible que todas las fuerzas sean heterogéneas y que la unidad sistemática de su derivación no se adecue a la naturaleza? Porque entonces actuaría directamente en contra de su finalidad, ya que la razón se propondría como objetivo una idea completamente opuesta a la constitución de la naturaleza.[114]

La tercera consecuencia de la aplicación de los principios transcendentales a los fenómenos de la naturaleza y a las facultades humanas es que validan la idea de la totalidad de la historia, la cual constituye el objeto de las reflexiones que Kant desarrolla en sus ensayos sobre la historia. Kant examina, en "Idea de una historia universal en sentido cosmopolita", la validez de la tesis teleológica respecto de la necesidad del progreso humano desde la perspectiva de la totalidad de la historia humana. En la octava de sus Proposiciones argumenta que el transcurso de los eventos históricos, que parece seguir un curso circular, ofrece evidencia escasa y poco convincente de la validez de la tesis teleológica sobre la historia. Kant escribe que

> […] este curso circular [del comportamiento de los hombres históricos] parece que exige tanto tiempo hasta cerrarse, que, por la breve parte que la humanidad ha recorrido a este propósito, puede determinarse de un modo tan incierto la forma de su trayectoria y la relación de la parte con el todo como si, por todas las observaciones del cielo llevadas a cabo hasta el momento, se trazara el curso de nuestro sol con todo el ejército de sus satélites en el gran sistema de estrellas fijas; aunque, por los fundamentos generales de la constitución sistemática de la estructura del mundo, y por lo poco que se ha observado, es bastante seguro llegar a una conclusión respecto a la necesidad de un curso circular semejante.[115]

De acuerdo con los principios transcendentales y, por analogía, con la unidad sistemática de la totalidad de los fenómenos naturales, Kant plantea que es posible pensar, con validez objetiva pero indeterminada, la totalidad de la historia. Los principios de la razón, en otras palabras, plantean, *a priori*, con base en las facultades de

---

[114] B 679.

[115] "Historia universal", *En defensa de la Ilustración*, cit., pp. 86-87, (VIII:27).

los hombres, las condiciones de acuerdo con las cuales tienen que darse los objetos históricos y sus interrelaciones mutuas, pero sin poder determinar exactamente cómo se van a dar los objetos en su especificidad dentro del devenir del mundo histórico. Con estos principios la razón fundamenta, además, la cognoscibilidad de los fenómenos históricos.

Los hombres, en otras palabras, conocen las condiciones históricas en las cuales determinan y realizan sus acciones con las mismas facultades y de acuerdo con los mismos principios formales con los cuales el historiador elabora el conocimiento histórico. La cognoscibilidad de los fenómenos históricos y la validez objetiva de la idea de la totalidad de la historia, examinada por Kant en sus ensayos sobre la filosofía de la historia, se basan, por lo tanto, en los principios transcendentales.

El problema de la deducción de los principios transcendentales

Los conceptos puros del entendimiento (las categorías) y sus formas esquematizadas (los principios del entendimiento puro) se aplican al contenido de la intuición sensible para elaborar el conocimiento cuya objetividad se fundamenta y se justifica por medio de la deducción transcendental de los conceptos puros del entendimiento.[116] La premisa básica de la deducción sostiene que estos mismos conceptos y principios *a priori* constituyen las condiciones formales del pensamiento sin las cuales no sería posible la experiencia como un todo coherente en el cual se conocen los objetos.[117] Es, sin embargo, imposible suministrar una deducción transcendental parecida para las ideas y los principios transcendentales de la razón pura. Sobre este punto, Kant escribe:

> un concepto *a priori* no puede ser empleado con seguridad si no se ha efectuado antes su deducción transcendental. Las ideas de la razón pura no

[116] Dieter Henrich plantea que el uso que Kant da al concepto de deducción es idéntico a aquello que se encuentra en los *Deduktionschriften* (escritos sobre la deducción) a partir del siglo XIV, cuyo "objetivo era la justificación de demandas legales controvertibles" entre los gobernantes del Sacro Imperio Romano: "[…] Kant redactó el texto de la deducción de la primera *Crítica* según los cánones de una buena deducción jurídica, la cual se enfoca exclusivamente a la justificación de una demanda" ("Kant's Notion of a Deduction and the methodological Background of the first Critique", *Kant's transcendental Deductions. The three Critiques and the 'Opus Postumum',* cit., pp. 32 y 34; Henrich también señala (p. 33) el sentido jurídico con que Kant usa el concepto de deducción en *Metafísica de las costumbres*, cit., p. 191, (VI:350).

[117] Véase el capítulo 2 de la Analítica: "Deducción de los conceptos puros del entendimiento" (B 116-169), en donde se lee que "la deducción transcendental de todos los conceptos *a priori* tiene, pues, un principio por el que debe regirse toda la investigación y que consiste en que tales conceptos han de ser reconocidos como condiciones *a priori* de la posibilidad de la experiencia" (B 126).

> admiten una deducción semejante a la de las categorías. Pero, si queremos que posean por lo menos alguna validez objetiva, aunque sea indeterminada, y que no representen meros productos mentales vacíos (*entia rationis ratiocinantis*), tiene que ser posible efectuar una deducción de las mismas, aunque sea muy distinta, por supuesto, de la que puede realizarse con las categorías.[118]

En la deducción de los principios transcendentales, Kant tiene que demostrar, *a priori*, vale decir, sin ninguna referencia al conocimiento empírico de que se dispone acerca de los objetos de la naturaleza y sus relaciones mutuas,[119] que el mundo está constituido de tal manera que el modo en el que las cosas se presentan a la sensibilidad de los sujetos cognoscentes coincide con los términos de los principios lógicos que la razón dicta al entendimiento. Por medio de tales principios, la razón busca la unidad sistemática de los objetos empíricos. Acerca de la unidad sistemática del conocimiento del entendimiento, Kant escribe que

> si echamos una ojeada a nuestros conocimientos del entendimiento en toda su extensión, vemos que lo peculiar de la razón a este respecto, lo que ella intenta lograr, es la *sistematización* del conocimiento, es decir, su interconexión a partir de un solo principio. Esta unidad de la razón presupone una idea, la de la forma de un todo del conocimiento, un todo que es anterior al conocimiento de las partes y que contiene las condiciones que determinan *a priori* la posición de cada parte, así como su relación con los demás.[120]

Esto presupone que "[…] la no multiplicación de principios no sólo queda convertida en un principio económico de la razón, sino en una *ley intrínseca de la naturaleza*".[121]

Kant plantea que los principios transcendentales surgen del uso hipotético de la razón respeto a conceptos problemáticos. Como ya se vio,[122] el uso hipotético de la razón se da cuando ésta parte de un particular dado (en esta instancia, la experiencia

---

118 B 697-698; véanse, también: B 393 y B 691-692; sobre la deducción de las ideas de la razón pura, véase, también: Ted Kinnaman, "Kant's transcendental Deduction of the Ideas of pure Reason", *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, vol. II, part I, sections 1-9, cit., pp. 303-309.

119 B 679.

120 B 673

121 B 678.

122 Véase p. 122, *supra*.

de los fenómenos de acuerdo con las leyes naturales) y busca establecer el principio universal que explica el fenómeno particular (aquí, la unidad sistemática de la totalidad de los fenómenos de la naturaleza). Tal totalidad es, sin embargo, un concepto problemático, porque su objeto puede pensarse con la razón, pero jamás conocerse como un objeto de la experiencia.[123] Aún así, Kant argumenta que los principios transcendentales tienen validez objetiva indeterminada:

> Lo notable de estos principios y lo único que de ellos nos interesa es esto: que parecen ser transcendentales y, si bien no contienen más que ideas destinadas a poner en práctica el uso empírico de la razón, ideas que este uso sólo puede seguir asintóticamente, por así decirlo, esto es, aproximándose a ellas sin alcanzarlas nunca, poseen, en cuanto proposiciones sintéticas *a priori*, una validez que, aunque indeterminada, es objetiva … [124]

Ahora bien, la unidad de la razón que se deriva de los principios transcendentales es indeterminada porque, aunque determina cómo se puede pensar la forma de estos objetos y su interrelacionalidad como una totalidad, no determina cómo se dan los objetos particulares y sus relaciones mutuas en la experiencia.[125]

La deducción de los principios transcendentales

Kant enfrenta el problema de demostrar, por medio de un principio transcendental, que las cosas de la naturaleza están ordenadas de tal manera que concuerdan con los principios lógicos. Para resolverlo, parte de la misma premisa que en la deducción transcendental de los conceptos puros del entendimiento, la cual establece que sus principios y conceptos transcendentales son las condiciones *a priori* de la posibilidad de la experiencia. Lo mismo sucede en el caso de los principios transcendentales; si no fueron válidos, no habría ninguna experiencia de las cosas de la naturaleza debido a que no sería posible organizarlas de acuerdo con los principios del entendimiento puro. Kant argumenta, además, que el hombre no tendría ni entendimiento ni razón,

---

[123] Sobre los conceptos problemáticos, Kant escribe: "Doy el nombre de problemático a un concepto que carece de contradicción, que se halla, como limitación de conceptos dados, en conexión con otros conocimientos, pero cuya realidad objetiva no es en modo alguno cognoscible" (B 310).

[124] B 691.

[125] B 693, en donde Kant escribe: "Igualmente *indeterminada* en sí misma es la *unidad de razón* en lo que se refiere a las condiciones bajo las que el entendimiento debería enlazar sistemáticamente sus conceptos y en lo que concierne al grado hasta el cual debería hacerlo".

con el resultado de que no habría ningún conocimiento por falta de un criterio adecuado de verdad objetiva:

> En efecto —afirma Kant— la ley racional que dirige la búsqueda de tal unidad [sistemática de la naturaleza] posee carácter necesario, pues, a falta de esa ley, careceríamos de razón y, sin ésta, no habría ningún uso coherente del entendimiento, y, en ausencia de este uso, no tendríamos criterio alguno suficiente de verdad empírica; en orden a este criterio, nos vemos, por tanto, obligados a dar por supuesto que esa unidad sistemática de la naturaleza es necesaria y posee plena validez objetiva.[126]

Toda la gnoseología kantiana parte de la premisa de que su objetivo es explicar cómo es posible la experiencia y el conocimiento científico de la naturaleza.[127] Kant considera que, para que la razón pueda proponerse la unidad sistemática del conocimiento empírico como su fin último[128] y de acuerdo con los principios transcendentales, los fenómenos tienen que aparecer a los hombres de tal manera que la posibilidad de su conocimiento por conceptos surgiría de modo natural.[129] Al respecto escribe:

> Si la diferencia —no voy a decir de forma, ya que desde este punto de vista pueden ser semejantes los fenómenos, sino desde el punto de vista del contenido, es decir, atendiendo a la diversidad de los seres existentes— entre los fenómenos que se nos ofrecen fuera tan grande, que el más agudo entendimiento humano fuese incapaz de encontrar la menor semejanza al compararlos entre sí (un caso que es perfectamente imaginable), entonces no existiría la ley lógica de los géneros, como no habría tampoco concepto alguno de género ni conceptos

---

126 B 679; véanse, también: B 123, B 654, B 685 y B 845.

127 La segunda pregunta que Kant busca responder en los *Prolegómenos* es: "¿Cómo es posible la ciencia natural pura?", a la cual agrega que "el contenido esencial de la *Crítica [de la razón pura* es] el buscar en la razón misma la fuente de las ciencias dadas" (*Prolegómenos a toda metafísica del futuro*, trad. de Julián Besteiro y A. Sánchez Rivero, Losada, Buenos Aires, 2005, p. 60, (IV:280) (de aquí en adelante *Prolegómenos*).

128 *Crítica del Juicio*, cit., p. 223, (V:168).

129 Paul Abela es el único teórico que hemos encontrado que saca una conclusión parecida acerca de la deducción que Kant ofrece de los principios transcendentales. Escribe al respecto: "[…] la unidad de la naturaleza es un requisito transcendental necesario para la posibilidad del uso de la razón […] El carácter coextensivo de la unidad de la naturaleza y la unidad de la razón no es una coincidencia cósmica extraña. Es, más bien, un requisito intrínseco a la posibilidad de una concepción robusta [*a full-blooded conception*] del conocimiento empírico" (Paul Abela, *Kant's empirical Realism*, cit., pp. 288-289).

> universales. Es más, no habría ni entendimiento, puesto que el único quehacer de éste son tales conceptos.[130]

Kant argumenta que la búsqueda, por parte del entendimiento, de la homogeneidad, la heterogeneidad y la continuidad de los fenómenos, de acuerdo con los principios lógicos que la razón le da al entendimiento, sólo es válida si el objeto de los principios transcendentales (la unidad sistemática de las cosas tal como se nos aparecen a la sensibilidad) también lo es.[131] El pasaje citado arriba argumenta que si los principios transcendentales no fueran ciertos, si, en otras palabras, lo que aparece a la sensibilidad fuera una balumba de impresiones sensoriales que la mente humana fuera incapaz de conocer bajo conceptos (es decir, determinar como objetos), la facultad cognoscitiva humana no existiría. La prueba de la certeza de los principios transcendentales (su deducción), por lo tanto, radica en que la misma facultad cognoscitiva humana que postula estos principios solamente es posible a condición de que ellos sean ciertos.[132]

Esta correspondencia entre la constitución de la facultad cognoscitiva y las cosas que se presentan a nuestra sensibilidad es la fuente del placer que define lo bello en el juicio del gusto; el placer surge porque no existe ningún principio objetivo que pueda establecer la cognoscibilidad de lo contingente en la naturaleza; el sujeto que descubre la belleza en los objetos naturales confirma que la facultad cognoscitiva humana puede conocer el mundo. En el caso del juicio del gusto, la relación entre el entendimiento y la imaginación es libre[133] mientras, en el caso del juicio de experiencia,[134] el

---

130 B 681-682; véase, también: *Crítica del Juicio*, cit., pp. 239-240, (V:185).

131 Véase: J. D. McFarland, *Kant's Concept of Teleology*, University of Edinburgh Press, Edinburgh, 1970, para un análisis más detallado de cómo el principio lógico de la razón depende de la validez del principio transcendental.

132 Para una discusión de la importancia de los principios transcendentales y su uso metodológico en la elaboración del conocimiento en general, véase: Michelle Grier, "Transcendental Illusion", *Kant's Doctrine of transcendental Illusion*, cit., sitios 1229-1700.

133 *Crítica del Juicio*, cit., pp. 241, (V:186-7) y 326, (V:287).

134 Kant llama juicio de experiencia al juicio con que se elabora el conocimiento y lo contrasta con el juicio de percepción: "Los juicios empíricos, en cuanto tienen validez objetiva, son juicios de experiencia; pero aquellos que solamente son válidos de un modo subjetivo, los llamo yo puramente juicios de percepción" (*Prolegómenos*, cit., p. 81, (IV:298). Véase, también: *Lectures on Metaphysics*, trad. y ed. de Karl Ameriks y Steve Naragon, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, p. 169, (XXIX:815).

entendimiento determina los objetos empíricos de acuerdo con las formas *a priori* del entendimiento puro, aplicadas al contenido de la intuición sensible.

El origen de la razón humana

Los principios transcendentales de la unidad sistemática de la totalidad de los fenómenos parecen conducirnos a una hipótesis acerca del origen de la razón humana. En la *Crítica del Juicio*, Kant ofrece una teoría sobre el desarrollo de las diversas formas de vida tales como las conocemos en la actualidad, la cual comparte muchas características con la teoría evolucionista darwiniana.[135] Esta visión de la naturaleza como algo que se ha producido a través del tiempo[136] también se expresa en la conclusión a que llegó Kant en su *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*, donde argumenta que el estado presente del universo es el producto de un proceso que ha durado millones de años.[137] Sin embargo, en relación con el proceso evolutivo por medio

---

[135] Kant argumenta que el "arqueólogo de la naturaleza" puede "hacer surgir del seno maternal de la tierra, que acababa de salir de su estado caótico [...] primero, criaturas de forma menos final [menos acabada]; de éstas, a su vez, otras que se formaron más adecuadamente a su lugar de producción y a sus relaciones unas con otras" y en una nota agrega: "Una hipótesis de esa clase puede llamarse una audaz aventura de la razón [...] Pues absurda, precisamente, no es ella [...] ya que solamente algo orgánico sería producido por otro organismo, aunque, dentro de ese modo [de] ser, específicamente distinto de él: v. gr., ciertos animales acuáticos convirtiéndose, poco a poco, en animales del fango, y éstos, tras algunas generaciones, en animales terrestres" (*Crítica del Juicio*, cit., p. 441, (V:418-419). La principal diferencia entre Kant y Darwin es que aquél consideraba que las formas actuales de la vida son las finales. Para un análisis de las diferencias entre la aplicación de los principios teleológicos a la evolución de los organismos biológicos por parte de Kant y la teoría de la evolución darwiniana, véase: Allen W. Wood, *Kant's ethical Thought*, cit., pp. 223-224.

[136] En su ensayo de 1775, "De las diferentes razas de seres humanos", Kant argumenta a favor de una investigación de la naturaleza como el resultado de sus cambios a través del tiempo: "En general, entendemos que *descripción de la naturaleza e historia natural* significan lo mismo. Está claro, sin embargo, que el conocimiento de las cosas naturales tal como *son en la actualidad* siempre nos deja deseosos de saber lo que anteriormente eran y de las series de cambios que sufrieron para llegar a su sitio actual en su estado actual" (hay una traducción al inglés del ensayo: "Of the different races of human beings", de Holly Wilson y Günter Zöller, en *Anthropology, History and Education*, cit., p. 89, II:434). Véase, también: "Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 197, (VIII:161-162).

[137] En esta obra, que data de 1755, Kant ofrece una reconstrucción hipotética, basada en la ciencia newtoniana, del origen de los diversos sistemas solares y de las galaxias de que está hecho el universo. Plantea, incluso, que la formación de los cuerpos celestes aún no termina en las partes del universo más alejadas del centro. Escribe al respecto que "habrá pasado, quizás, una serie de millones de años y de siglos antes de que la esfera de la naturaleza desarrollada en la que nosotros nos hallamos hubiera alcanzado [la etapa de] perfección que se encuentra representada en ella en la actualidad y tal vez un periodo aun más largo transcurrirá antes de que la naturaleza tome otro paso igual de grande [de regreso] al caos. Pero la esfera de la naturaleza desarrollada trabaja sin cesar en extenderse. La creación no es la obra de un momento" (*Universal natural History and Theory of the Heavens*, cit., p. 154, (I:113).

del cual apareció el hombre como un ser racional, Kant prefiere no especular.[138] En su ensayo "Comienzo presunto", inicia su discusión conjetural de la historia de la primera pareja humana, a partir de la versión bíblica que se encuentra en el Génesis, en un punto en que ésta se halla en condiciones para el ejercicio rudimentario de la razón. En palabras de Kant, su punto de partida es

> [...] sólo después de que [la primera pareja] haya dado un gran paso hacia la destreza en servirse de sus fuerzas, de modo que no comienzo con la plena rudeza de su naturaleza; pues si quisiera colmar este vacío, que abarca presumiblemente un gran espacio de tiempo, la presunción podría llegar a ser demasiado ligera para el lector y la verosimilitud, sin embargo, escasa.[139]

Nos parece, sin embargo, coherente plantear que la razón humana es el producto de un proceso natural evolutivo, aun cuando Kant mismo no haya examinado esta cuestión.[140] Esta aseveración se basa en la teoría del conocimiento en la *Crítica de la razón pura* y en los términos en los que Kant realiza la deducción transcendental de los principios transcendentales. Está respaldada, además, por la descripción que Kant da de los primeros hombres en "Presunto comienzo". Kant retrata a los hombres primitivos como ya en posesión de la razón, pero una razón que apenas empezaba a ejercerse. Los hombres cuestionaban a la naturaleza para averiguar, empíricamente, si ésta les proporcionaba otras fuentes diferentes de alimentos de las que sus instintos y sus costumbres ya establecidas les marcaban.[141] Kant no puede determinar exactamente cómo se dio el paso hacia el uso de la razón, pero puede conjeturar que

> el instinto, esta *voz de Dios* que todos los animales obedecen, debe guiar al novato sólo al comienzo [...] La razón, sin embargo, comenzó pronto a moverse [...] El motivo para renegar de los impulsos de la naturaleza pudo ser una nimiedad; pero el éxito del primer intento, es decir, llegar a ser consciente de su razón

---

138 Kant no tiene el menor interés en el origen animal del ser humano; véase, al respecto: *Antropología*, cit., p. 222, (VII:322), aunque en la nota a p. 228, (VII:328) de la misma obra, Kant admite la posibilidad de la futura racionalización de los simios.

139 "Comienzo presunto", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 147, (VIII:110).

140 Lo más que Kant plantea es la imposibilidad de la hipótesis que ve en las categorías y la facultad cognoscitiva humana en general "disposiciones subjetivas para pensar, puestas en nosotros desde el comienzo de nuestra existencia" por Dios (B 167). Véase: Carl A. Raschke, *Moral Action, God, and History in the Thought of Immanuel Kant*, Dissertation Series-American Academy of Religion, No. 5, Scholar's Press, University of Montana, Missoula, 1975, p. 195.

141 Christine Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, cit., p. 112.

> como de una facultad que podía ampliar los límites en que todos los animales permanecían, fue muy importante y decisivo para el género de vida.[142]

Esta razón primitiva tiene que haber surgido como consecuencia de las condiciones naturales en que vivían los antepasados de los primeros hombres, los cuales todavía no se convertían en seres racionales. Las condiciones que dan por resultado que los primeros hombres hagan uso de la razón se encuentran, en parte, en la misma necesidad natural que tienen los hombres de sobrevivir en un medio ambiente hostil, puesto que "la naturaleza no le[s] dio los cuernos del toro ni las garras del león, ni los dientes del perro".[143] Nos parece que los principios transcendentales también sugieren que la razón y el entendimiento aparecieron porque la materia que la sensibilidad presenta al sujeto humano, por medio de las intuiciones, es susceptible de ordenarse según conceptos y principios, lo cual explica la posibilidad de que por lo menos uno de los intentos en el uso de la razón por parte del hombre primitivo haya sido exitoso.

La refutación del idealismo

Los principios transcendentales también ofrecen un respaldo poderoso al argumento que Kant desarrolla en la refutación del idealismo en la primera *Crítica*,[144] donde plantea que la única explicación de que haya representaciones de objetos en la mente humana es porque la materia de las intuiciones viene de una fuente externa a la mente, para posteriormente determinarse por medio de la espontaneidad del entendimiento.[145] La prueba de la refutación del idealismo en la *Crítica de la razón pura* se expresa del siguiente modo:

---

142 "Comienzo presunto", *En defensa de la Ilustración*, cit., pp. 148-149, (VIII:111).

143 "Historia universal", *ibid*., p. 77, (VIII:19). Para la comparación de esta versión del inicio de la historia humana y la versión propuesta por Herder en su *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, véase: Allen W. Wood, *Kant's ethical Thought*, cit., p. 226-244.

144 B 274-279; para una reseña del argumento empleado por Kant en la Refutación del idealismo, véase: Andrew Brook, "Realism in the Refutation of Idealism", *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, vol. II, part 1, sections 1-9, cit., pp. 313-320. No compartimos, sin embargo, la conclusión a que Brook llega, en la que argumenta que Kant plantea que el sujeto tiene una cierta conciencia transcendental o "referencia no adscriptiva" de la cosa en sí, la cual es, presumiblemente, la fuente de las intuiciones de los objetos externos que el sujeto cognoscente determina y relaciona entre sí en el conocimiento empírico.

145 Para una defensa de los términos en los que Kant expone la refutación del idealismo, véase: Arthur W. Collins, *Possible experience. Understanding Kant's Critique of pure Reason*, cit., pp. 133-139. Una crítica de estos mismos

> Soy consciente de mi existencia en cuanto determinada en el tiempo. Toda determinación temporal supone algo permanente en la percepción [la materia].[146] Pero ese algo permanente no puede ser una intuición en mí. Pues todos los fundamentos de determinación de mi existencia que pueden hallarse en mí son representaciones y, como tales, ellas mismas necesitan un algo permanente distinto de ellas, en relación con lo cual pueda determinarse su cambio y, consiguientemente, mi existencia en el tiempo en que tales representaciones cambian. La percepción de éste sólo es, pues, posible a través de una cosa exterior a mí, no a través de la simple representación de una cosa exterior a mí. Consiguientemente, la determinación temporal de mi existencia sólo es posible gracias a la existencia de cosas reales que percibo fuera de mí.[147]

Esto es así porque el entendimiento no puede generar representaciones por sí solo, por ser la forma pura del pensamiento, cuyo principio supremo es la apercepción, la cual también es puramente formal. Si vamos a pensar algo, la fuente de la materia de las representaciones tiene que hallarse, en última instancia, en la intuición de objetos externos al sujeto cognoscente.[148]

Los principios transcendentales pueden utilizarse para respaldar el argumento de la refutación del idealismo y para refrendar una de las características de la teoría

---

términos se encuentra en Michael N. Forster, *Kant and Skepticism*, cit., pp. 11-12, especialmente nota 22.

146 Para la discusión del presupuesto, necesario en la teoría kantiana del conocimiento, de que la materia es lo permanente, cuyos estados cambiantes están sujetos a los principios de causalidad y de simultaneidad, véanse pp. 56-58, *supra*. Kant escribe al respecto que "[…] así como en la lógica, los juicios categóricos están dados en el fondo de todos los otros, así la categoría de sustancia está dada en el fondo de todos los conceptos de las cosas reales" (*Prolegómenos*, nota a p. 112, (IV:325).

147 Refutación del idealismo, B 275-276.

148 Al respecto Kant escribe que "[…] a través del yo, como representación simple, no se nos ofrece variedad alguna. Sólo en la intuición, que es distinta del yo, puede dársenos tal variedad, y sólo combinándola en una conciencia podemos pensarla" (B 135). P. F. Strawson plantea, en cambio, que el idealismo transcendental de Kant "niega que el mundo natural tenga una existencia independiente de nuestras 'representaciones' o percepciones, un aspecto al que ya me he referido al comentar que Kant está más cerca de Berkeley que él reconoce" (*The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of pure Reason*, cit., p. 35). Strawson pierde de vista la diferencia entre los principios transcendentales del entendimiento, como las condiciones de la posibilidad de la experiencia, y los supuestos teóricos a partir de los cuales Kant determina tales principios. En este caso, Kant parte del supuesto de que exista algo (el objeto transcendental o la cosa en sí) que afecta a la sensibilidad humana, pero que no puede ser conocido al margen de la manera en que afecta la sensibilidad y en que es pensado por los principios del entendimiento. Para una respuesta a las aseveraciones de Strawson que comparte muchos de los argumentos que defendemos en este trabajo, véase: Arthur W. Collins *Possible Experience. Understanding Kant's Critique of pure Reason*, donde Collins fundamenta su defensa de la teoría kantiana del conocimiento en la distinción que hace entre el idealismo tal como lo entiende Kant y lo que éste llama el "idealismo problemático" de Descartes (B 274).

kantiana del conocimiento que más controversia ha suscitado; si bien los únicos objetos que conocemos empíricamente son los fenómenos, se puede pensar algo, que se podría llamar el objeto transcendental[149] o la cosa en sí,[150] independiente de la mente que la conoce y que de alguna manera, que no nos es develada, influye en cómo esta cosa u objeto transcendental afecta nuestra sensibilidad.[151] Incluso, se podría agregar que los principios transcendentales indican que es legítimo pensar que las cosas en sí afectan nuestra sensibilidad de tal modo que es posible elaborar experiencia y conocimiento (limitado pero objetivo) del mundo empírico.

Estos principios, por lo tanto, desempeñan un papel de mucho peso en el argumento filosófico que sirve de fundamento a una teoría de la historia que acepta la posibilidad del conocimiento objetivo de los fenómenos históricos y que se distancia de aquellas otras que niegan tal posibilidad del conocimiento histórico objetivo o que niegan una diferencia entre la historia y la ficción.[152]

4. El esquema de la idea de la totalidad de la naturaleza y de la historia: Dios y el plan de la naturaleza

Al final de El objetivo final de la dialéctica natural de la razón humana, apartado con el cual termina su análisis del uso de las ideas de la razón pura, Kant argumenta que

---

149 Del objeto transcendental, Kant plantea que "podemos llamar objeto transcendental a la causa meramente inteligible de los fenómenos en general, pero sólo para que tengamos algo que corresponda a la sensibilidad en cuanto receptividad [...] Podemos decir, por ejemplo, que las cosas reales del pasado están dadas en el objeto transcendental de la experiencia" (B 522-523); véase, también: A 250.

150 En los *Prolegómenos*, Kant expresa esta idea claramente: "De hecho, si los objetos de los sentidos los consideramos justamente como puros fenómenos, confesamos por esto igualmente que, en el fondo de ellos está dada una cosa en sí misma, aunque no conozcamos cómo es en sí, sino solamente su manifestación, esto es, el modo como nuestros sentidos son afectados por ese algo desconocido" p. 100, (IV:314-315). Otfried Höffe argumenta que la cosa en sí "es un concepto metodológico y no es, como a menudo se supone, una noción metafísica [...] En la esfera teórica, la cosa en sí no designa un mundo del más allá, un mundo verdadero escondido atrás de los fenómenos. La cosa en sí pertenece, más bien, al conjunto de conceptos necesarios para una comprensión adecuada de la posibilidad del conocimiento empírico" (*Immanuel Kant*, cit., p. 105).

151 Véanse: Karl Ameriks, *Kant and the historical Turn. Philosophy as critical Interpretation*, Clarendon, Oxford, 2006, pp. 108-133 y H. J. Paton, *The categorical Imperative. A Study in Kant's moral Philosophy*, cit., p. 228.

152 Guillermo Hurtado, al hacer un resumen de las nociones clave del posmodernismo, plantea que "frente a la idea de que la historia está sujeta a leyes y que progresa [...] se plantea que la historia es arbitraria o que es una narración" ("¿Existe una posmodernidad mexicana?", *El búho y la serpiente. Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX*, UNAM, México, 2007, p. 226); véase, también: Keith Windschuttle, *The Killing of History. How literary Critics and social Theorists are murdering our Past*, Encounter Books, San Francisco, 2000, pp. 251-278.

tal objetivo es la utilización de "[…] todos los métodos y de todos los principios de éstos con el único objeto de penetrar hasta lo más recóndito de la naturaleza" conforme a todos los principios de unidad posibles.[153] Los principios de la razón no sirven para la elaboración directa del conocimiento empírico (la cual le incumbe al entendimiento), sino para ordenar y orientar a éste en su escrutinio de los fenómenos para que el conocimiento que resulta sea lo más amplio y lo más completo posible. Kant plantea que, entre los principios de unidad de la razón pura, el principio de la unidad de fines es el más importante y completo.[154]

Tanto en la esfera teórico especulativa[155] como en la práctica,[156] la razón es la facultad capaz de fijarse fines.[157] El fin que la razón se propone para el conocimiento del mundo empírico es su absoluta unidad sistemática. Por ende, cuando Kant plantea que la "unidad formal suprema […] es la unidad de las cosas *conforme a fines*"[158] entendemos que simplemente está diciendo que la unidad formal suprema es aquella basada en las ideas de la razón.[159] La idea de la unidad sistemática de la totalidad de los fenómenos es, por lo tanto, el principio supremo para la elaboración del conocimiento.[160]

---

153 B 730.

154 B 714 y B 730.

155 La esfera teórica de la razón produce "[…] el *conocimiento de la naturaleza*, que no se refiere a otros objetos o predicados de objetos que a los susceptibles de darse en una experiencia posible" mientras "un conocimiento teórico es *especulativo* cuando se refiere a un objeto o a conceptos de un objeto que no pueden ser alcanzados en ninguna experiencia", como son los objetos de las ideas de la razón pura (B 662-663).

156 Kant fija la diferencia entre el conocimiento teórico y práctico de la siguiente manera: "El teórico es aquel en virtud del cual conozco lo que *es*; el práctico es aquel en virtud del cual me represento lo que *debe ser*. De acuerdo con esto, el uso teórico de la razón es aquel mediante el cual conozco *a priori* (como necesario) que algo es, mientras que el práctico es aquel por medio del cual se conoce *a priori* qué debe suceder " (B 661).

157 Sobre Platón y el uso que hace de las ideas de la razón pura, Kant escribe: "Si prescindimos de la exageración de sus términos, el empeño espiritual de Platón por ascender desde la consideración del cosmos físico como copia hasta su conexión arquitectónica según fines, es decir, según ideas, constituye un esfuerzo digno de ser respetado y proseguido" (B 375); en "Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía", Kant escribe que "los *fines* tienen una vinculación directa con la *razón*, sea ésta ajeno o propia" (*En defensa de la Ilustración*, cit., p. 213, (VIII:183). Véanse, también: Susan Neiman, *The Unity of Reason. Rereading Kant*, cit., p. 116 y John Rawls, *Lectures on the History of moral Philosophy*, cit., p. 263.

158 B 714.

159 Nicolas Rescher, *Kant and the Reach of Reason. Studies in Kant's Theory of rational Systemization*, cit., pp. 71-74.

160 Kant expresa esta idea de la siguiente manera: "La mayor unidad sistemática y, por tanto, también la unidad teleológica, es la escuela, e incluso el fundamento, de la posibilidad del más amplio uso de la razón. La idea de tal unidad va, pues, ligada de modo inseparable a la esencia de nuestra razón" (B 722-723); véase, también: B 730.

En sus escritos que tratan directamente los problemas del conocimiento de la historia, Kant emplea un lenguaje teleológico para expresar cómo se tiene que pensar la totalidad de los fenómenos de la historia. Términos como el "plan escondido de la naturaleza"[161] o planteamientos de que la naturaleza (o la providencia) quiere que los hombres progresen[162] son formulaciones de la idea de la unidad sistemática de los fenómenos históricos y expresan una de las ideas centrales de toda la teoría kantiana del conocimiento: que los únicos juicios válidos acerca del objeto de la idea de la totalidad son productos de la razón pura, la única facultad capaz de plantease el problema de la unidad sistemática y también la única que puede ofrecer una solución para ello.[163] La comprensión de los juicios teleológicos que Kant utiliza en sus escritos sobre la historia sólo puede lograrse adecuadamente si se los ubica como los productos del método que sigue la razón para determinar el objeto del esquema de la idea de la totalidad. Este aspecto, básico para la comprensión de la filosofía de la historia kantiana, ha sido omitido o tratado muy superficialmente por muchos de los autores que han escrito sobre el tema,[164] lo cual explica una importante deficiencia en la discusión de la filosofía kantiana de la historia que sólo puede rectificarse por medio del análisis y de la comprensión de la relación entre los esquemas de las ideas de la razón pura y los juicios teleológicos en los escritos kantianos sobre la historia.

---

161 "Historia universal", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 86, (VIII:27).

162 Véase, por ejemplo: la quinta Proposición de "Historia universal", en donde Kant escribe que "quiere [...] la naturaleza que el hombre deba procurarse [el desarrollo de todas sus disposiciones]", *ibid.*, p. 80, (VIII:22), o "*Paz perpetua*", *ibid.*, pp. 332-333, (VIII:365).

163 Kant recuerda al lector que ya había planteado que "al tratar las antinomias de la razón pura dijimos que todas las cuestiones planteadas por [la razón] tienen que ser solubles y que el pretexto basado en la limitación de nuestro conocimiento [...] no es admisible en este caso, ya que las cuestiones aquí presentadas no se refieren a la naturaleza de las cosas, sino que son únicamente las planteadas por la razón acerca de su propia constitución interna. Ahora podemos confirmar esta aserción [...] en relación con las dos cuestiones en las que la razón deposita su mayor interés [las ideas cosmológicas del alma y de la totalidad]" (B 723).

164 Harry van der Linden, por ejemplo, quien evita caer en la tentación de ver en la filosofía kantiana de la historia una anticipación del sistema hegeliano, considera, sin embargo, que el uso que Kant hace de "términos como 'providencia' y 'sabiduría' en relación con la historia [...] debe entenderse solamente como una forma de hablar que refleja el discurso común de su época" (*Kantian Ethics and Socialism*, cit., p. 117); véanse, también: Elisabeth Ellis, *Kant's Politics. Provisional Theory for an uncertain World*, Yale University Press, New Haven, 2005 y Mika Lavaque-Manty, *Arguments and Fists: political Agency and Justification in liberal Theory*, Routledge, New York y London, 2002.

El esquema de la idea de la razón

La idea de la totalidad de los fenómenos de la experiencia posible, sean éstos de la naturaleza o de la historia, no tiene un objeto empírico.[165] Aún así, Kant plantea que tenemos que pensar un "objeto en la idea",[166] como un objeto o término análogo al esquema [*ein Analogen eines solchen Schema*] de un concepto empírico.[167] La facultad cognoscitiva humana necesita la esquematización de la idea; Kant dice que sin ésta no se puede realizar la máxima extensión del conocimiento empírico, como se aprecia en el siguiente pasaje:

> [...] si el mayor uso empírico posible de mi razón se basa en una idea (de la unidad sistemáticamente completa [...]) que, si bien nunca es, en sí misma, adecuadamente representable en la experiencia, es indispensablemente necesaria para aproximar la unidad empírica al máximo grado posible, entonces no sólo estamos autorizados, sino obligados, a realizar esa idea, es decir, a ponerle un objeto real, pero sólo como algo en general que desconocemos en sí mismo... [168]

Al aplicar el esquema del objeto de una idea de la razón pura en la elaboración del conocimiento empírico, el entendimiento tiene que proceder como si aquél correspondiera a la realidad, del cual se pueden derivar los nexos entre los fenómenos, aun cuando la experiencia no los muestra en la intuición de los fenómenos. El esquema de una idea de la razón pura, dice Kant, "[...] no sirve más que para lograr la mayor unidad sistemática posible en el uso empírico de nuestra razón mediante

---

165 En *Antropología*, Kant escribe que "las *ideas* son los conceptos de la razón, para los que no puede darse adecuadamente ningún objeto en la experiencia", cit., p. 91, (VII:199).

166 B 698 y B 724. Véase, también: Eric C. Sandberg, "Thinking Things in Themselves", *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*, vol. II/2, cit., pp. 23-31.

167 B 693; el esquema es el "procedimiento universal de la imaginación para suministrar a un concepto su propia imagen" (B 179-180). El esquema de una idea de la razón pura es, por lo tanto, un procedimiento universal de la imaginación para suministrar a una idea su propia imagen. Véase, también: Nicolas Rescher, *Kant and the Reach of Reason. Studies in Kant's Theory of rational Systemization*, cit., p. 84.

168 B 705; véase, también: B 703, en donde se lee que "[...] la razón [...] simplemente nos da la idea de algo que sirve de base a la suprema y necesaria unidad de toda realidad empírica y que sólo podemos representarnos por analogía con una sustancia real [...] Así es como se nos presenta ese algo si queremos concebirlo como un ser particular y no preferimos, contentándonos con la mera idea del principio regulativo, dejar a un lado, como algo fuera del alcance del entendimiento, la completud de todas las condiciones del pensar. Ahora bien, este dejar a un lado es incompatible con el objetivo de una unidad perfectamente sistemática de nuestro conocimiento, unidad a la que la razón no pone límite alguno". Se expresa esta misma idea, además, en B 708, B 709 y B 726.

el procedimiento de derivar, por así decirlo, el objeto de la experiencia del presunto objeto de esa idea entendida como fundamento o causa del primero".[169]

El procedimiento para elaborar el esquema de las ideas de la razón lleva al sujeto cognoscente a pensar lo que Kant llama el "objeto en la idea", al margen de todas las condiciones restrictivas por medio de las cuales es posible conocer los objetos empíricos (vale decir, al margen de las condiciones de la experiencia posible).[170] La razón piensa un objeto que corresponde a la idea de la unidad sistemática absoluta; en el caso de la primera idea cosmológica, el esquema de la idea racional de la unidad empírica de todo el pensar (alma) se convierte "en el concepto de razón (idea) de una sustancia simple que es inmutable en sí misma (personalmente idéntica) y que se halla asociada a otras cosas reales fuera de ella".[171]

El esquema de la idea de la totalidad de la naturaleza: Dios

En el caso de la tercera idea de la razón pura,[172] la de la totalidad de los fenómenos de la experiencia posible, el esquema es la voluntad suprema (Dios) capaz de ordenar todas las cosas del mundo (incluidas las facultades de los hombres) de acuerdo con reglas.[173] Al pensar la totalidad del mundo como si (*als ob*) fuera el producto de la finalidad divina, se asegura la cognoscibilidad de los fenómenos por parte del entendimiento y su sistematización de acuerdo con los principios de unidad de la razón.[174]

---

169 B 698.

170 Para la razón, escribe Kant, "[...] es posible concebir de modo determinado lo mayor y absolutamente completo [*das Größte und Absolutvollständige*], ya que se omiten todas aquellas condiciones restrictivas que ocasionan la diversidad indeterminada. Consiguientemente, la idea de la razón es el objeto o término análogo [*Analogen*] de un esquema de la sensibilidad, pero con la diferencia de que la aplicación del concepto del entendimiento al esquema de la razón no constituye un conocimiento del objeto mismo [...] sino una simple regla o principio de la unidad sistemática de todo uso del entendimiento" (B 693) (traducción modificada).

171 B 710; para una discusión de las ideas del alma y de Dios y su uso en la elaboración del conocimiento científico, véase: Michelle Grier, *Kant's Doctrine of transcendental Illusion*, cit., sitios 3639-3658.

172 Kant argumenta que sólo la primera y la tercera ideas cosmológicas (cuyos objetos son el alma y la totalidad) necesitan un esquema, porque a la segunda idea cosmológica (del origen y la extensión del mundo) le basta el contenido de las intuiciones sensibles como guía para la aplicación de las categorías y para la elaboración del conocimiento empírico (B 712).

173 Nicolas Rescher, *Kant and the Reach of Reason. Studies in Kant's Theory of rational Systemization*, cit., p. 121.

174 "La idea de Dios —escribe Jean Lacroix— no es más que una especie de proyección de nuestra necesidad de comprenderlo todo. Del hecho de que esa necesidad exista y caracterice toda nuestra razón, no se podría concluir que imponga su necesidad a lo real y, de alguna manera, obligue a Dios a existir"; para el desarrollo del análisis realizado por Lacroix sobre la necesidad subjetiva que la razón tiene del ideal de Dios, véase:

Kant argumenta que la esquematización de la idea de la totalidad es una condición necesaria para la realización del principal objetivo de la razón, que es la organización sistemática de todo conocimiento (la ciencia, en otras palabras).[175] El esquema es producido por la razón conforme a su idea de la máxima unidad sistemática posible de todos los fenómenos, al margen y por encima de cualquier conocimiento empírico que el entendimiento puede elaborar. Para esquematizar la tercera idea cosmológica de la razón, escribe Kant, "simplemente concibo la relación que un ser, en sí mismo completamente desconocido para mí, guarda con la mayor unidad sistemática del universo, sin otro objetivo que el de convertirlo en esquema del principio regulativo del uso empírico más amplio posible de la razón".[176]

Aun cuando el objeto en la idea surge de la razón pura, al margen de las condiciones de la experiencia posible, Kant plantea que un leve antropomorfismo[177] en la elaboración del objeto del esquema no sólo es permisible sino necesario.[178] El resultado, en el caso de la totalidad de los fenómenos de la experiencia posible, es un Dios hecho a la imagen del hombre. Debido a que no podemos suponer la existencia del objeto del esquema (o sea, Dios),

> [...] estamos autorizados a concebir la causa del mundo en la idea, no sólo según un antropomorfismo sutil (sin el cual nada podría pensar de ella), es decir, como un ser dotado de entendimiento, de sensaciones de agrado y desagrado, así como del deseo y la voluntad correspondiente, etcétera, sino que estamos, además, autorizados a atribuirle una perfección infinita, una perfección que,

---

Kant y el kantismo, cit., pp. 51-55; véanse, también: H. J. Paton, *The categorical Imperative. A Study in Kant's moral Philosophy*, cit., p. 101 y Ted Kinnaman, "Kant's transcendental Deduction of the Ideas of pure Reason", *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, vol. II, part 1, sections 1-9, cit., p. 304, aunque el último argumenta que la "creencia doctrinal" en Dios es necesaria en el sentido de que "forma parte de la naturaleza de la razón humana (teórica)".

175 Höffe contesta la crítica hecha por P. F. Strawson en *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of pure Reason* acerca de la congruencia de la idea de Dios como si fuera la fuente del necesario orden en la experiencia, aunque no entra en una discusión detallada de la diferencia entre los principios lógicos y transcendentales de homogeneidad, de heterogeneidad y de continuidad (Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, cit., p. 134).

176 B 707; véase, también: B 710.

177 Eric C. Sandberg, "Thinking Things in Themselves", *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*, vol. II/2, cit., pp. 23-31.

178 En *Antropología*, cit., Kant escribe que "para dar por base una intuición a nuestros conceptos de entes racionales, no podemos proceder de otro modo que antropomorfizándolos" (nota a p. 62 (VII:172). Véase, también: H. J. Paton, *The categorical Imperative. A Study in Kant's moral Philosophy*, cit., p. 160.

> consiguientemente, sobrepasa con mucho la que el conocimiento empírico nos ofrece.[179]

El esquema antropomorfizado permite tender un puente entre la idea puramente formal de la totalidad y el conjunto de los fenómenos de la experiencia posible, porque hace posible pensar la relación entre ambos como análoga a la relación que guardan entre sí todos los fenómenos de la experiencia.[180] Los fenómenos se piensan de acuerdo con el principio de la unidad sistemática y Dios, o la voluntad suprema, se piensa como la fuente de dicha unidad sistemática de una manera congruente con la naturaleza y las limitaciones de las facultades humanas (tanto la teórica como la práctica). Esto es así porque la experiencia del orden y de la unidad del mundo empírico, por parte de los hombres, sólo puede pensarse como el resultado de la acción de algún ente cuya voluntad actúa de manera análoga a la espontaneidad humana. La razón humana es legislativa para la unidad sistemática del conocimiento del mundo empírico[181] y para la acción moral; por consiguiente, plantea Kant, la idea de la mayor unidad sistemática "[…] es para nosotros legislativa, y por ello es muy natural suponer una razón legisladora (*intelluctus archetypus*) en correspondencia con ella, una razón de la que hay que derivar toda unidad sistemática de la naturaleza, considerando esta unidad como el objeto de la razón".[182]

Nos parece que se puede explicar el peso de la creencia en la divinidad a lo largo de la historia humana, y su incorporación en muchas de las teorías históricas de la moralidad, a partir de la necesidad que tiene la razón especulativa de pensar la totalidad del mundo como si fuera ordenado por una voluntad suprema. Esto no quiere

---

179 B 728; véase, también: *Prolegómenos*, cit., p. 150, (IV:357).

180 Sobre el uso de la analogía y del antropomorfismo para pensar la idea de Dios, véase: Peter Byrne, *Kant on God*, Ashgate Studies in the History of philosophical Theology, Ashgate Publishing Limited, Aldershot, 2007, pp. 63-70.

181 John Rawls plantea claramente la contribución de la razón a la posibilidad del conocimiento unificado de diversos aspectos de la experiencia humana del mundo cuando escribe: "Sin la razón pura, las concepciones generales del mundo de todos los tipos —la religión y el mito, la ciencia y la cosmología— no serían posibles" ("Themes from Kant's moral Philosophy", *Kant's transcendental Deductions. The three 'Critiques' and the 'Opus Postumum'*, cit., p. 103). Deleuze, por su parte, parece no captar el papel legislativo de la razón en relación con el contenido del conocimiento empírico elaborado por el entendimiento y expresado por medio del uso, por parte de la razón, de los principios regulativos: "¿Cuál es la facultad —pregunta— que legisla en la facultad de conocer? La respuesta famosa de Kant es que lo único que legisla en la facultad de conocer o en el interés especulativo de la razón es el entendimiento" (*La filosofía crítica de Kant*, cit., p. 25).

182 B 722-723.

decir, sin embargo, que la idea de Dios tenga un uso necesario en el sistema de la filosofía crítica kantiana fuera de su uso metodológico como el esquema de la unidad sistemática de la naturaleza.[183]

El esquema de la idea de la totalidad de la historia: la naturaleza

El objeto del esquema que corresponde a la historia como ciencia[184] es la naturaleza,[185] pensada como portadora de cierta finalidad para la especie humana en su totalidad, por analogía con la finalidad que los hombres ejercen en el mundo histórico. Esto es exactamente lo que Kant expresa cuando escribe que

> quien ofrece esta garantía [de la paz perpetua] es nada menos que la gran artista *naturaleza* (*natura daedala rerum*), en cuyo curso mecánico brilla una evidente finalidad, ya que a través del antagonismo de los hombres prospera la armonía aun contra su voluntad, y por esto se la llama igualmente *destino*, como

---

[183] P. F. Strawson rechaza (correctamente, a nuestro juicio) la noción insinuada por Kant de que la idea de Dios es necesaria para la elaboración del conocimiento científico, aunque tampoco admite que desempeñe algún papel como el esquema de la unidad sistemática de la naturaleza, tal como hemos argumentado en este parágrafo. Al respecto, Strawson escribe: "[...] el tópico de Dios ciertamente abre un campo extenso para las nociones de lo absoluto y lo último. Dios es la existencia absolutamente necesaria, perfección absoluta, el fundamento último de todo, etcétera. Pero sólo en la medida en que la idea de Dios se base en nociones que son tratadas en las Antinomias, es decir, aquéllas de los comienzos absolutos y las causas originarias, es posible sostener que la razón nos lleva inevitablemente a utilizar una idea tal. Aun así, como Kant reconoce, esta base no es suficiente para sostener la idea de Dios. No hay, por otro lado, ninguna viabilidad en absoluto en la sugerencia hecha por Kant de que toda la empresa de la ciencia es llevada a cabo necesariamente bajo la idea de un creador inteligente" (*The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of pure Reason*, cit., pp. 36-37).

[184] En el tercero de los ensayos que publicó sobre el concepto de la raza humana, "Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía" (1788), Kant cuestiona el significado tradicional de la palabra historia, derivado del griego, como narración o descripción, y propone que sería más preciso entender por historia "la investigación natural del origen [de los fenómenos actuales]" (*En defensa de la Ilustración*, p. 188, (VIII:162).

[185] En ocasiones, Kant habla de la Providencia en los mismos términos que emplea para hablar de la naturaleza, es decir, como la garantía del progreso en la historia, pero está claro que en ambos casos sólo está hablando de un objeto que la razón piensa como adecuado para el esquema de la historia. En *Antropología*, Kant escribe que "[...] la aspiración a una constitución civil, que debe fundarse en el principio de la libertad, pero al par en el de la coacción legal, la espera el hombre sólo de la *Providencia*, esto es, de una sabiduría que no es la *suya*, pero la cual es, no obstante, a través de su propia falta, la idea impotente de su propia razón" (cit., p. 228, (VII:328), (traducción modificada). Aun así, un filósofo tan fino en su interpretación de la filosofía crítica como Otfried Höffe sugiere que la idea de la naturaleza en la filosofía de la historia debería interpretarse como una anticipación de la teoría hegeliana de la historia. Escribe al respecto: "La 'naturaleza' coincide aproximadamente con la providencia en la filosofía precrítica kantiana o el espíritu del mundo en la filosofía de la historia de Hegel" (Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, cit., p. 198).

> necesidad de una causa de efectos producidos según sus leyes, desconocidas para nosotros… [186]

El fin que la razón atribuye a la naturaleza, en cuanto el esquema de la historia,[187] es el mismo fin de la cultura que la razón práctica impone a los hombres,[188] quiere decir, el logro de las condiciones indispensables, tanto en el seno de las diversas sociedades como en el plano internacional, para garantizar la paz perpetua.[189] Los hombres históricos nunca pueden tener la certeza de que el plan de la naturaleza se va a realizar porque nunca pueden estar seguros de las consecuencias de sus acciones o de que vayan a poder alcanzar los fines que se hayan planteado.

---

186 "Paz perpetua", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 327, (VIII:361); véanse, también: "Historia universal", *ibid*., p. 89, (VIII:29), "Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía", *ibid*., p. 202-203, (VIII:173) y *Antropología*, cit., pp. 221-222, (VII:322). Irmgard Scherer identifica el fin de la naturaleza correctamente como una idea regulativa de la razón (del Juicio reflexionante según su interpretación), pero insiste que su único uso es para orientar las acciones de los encargados (los "filósofos reyes") de la realización de tal fin (la paz perpetua) ["Kant's Eschatology in *Zum ewigen Frieden*: the Concept of Purposiveness to guarantee perpetual Peace", *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, vol. II-1, sections 1-9, cit., pp. 437-444).

187 Por razones de brevedad, de aquí en adelante nos referiremos al esquema de la idea de la totalidad de los fenómenos históricos como el "esquema de la historia" y al esquema de la idea de la totalidad de los fenómenos naturales como el "esquema de la naturaleza".

188 El la *Crítica del Juicio*, Kant explica claramente que el último fin [*letzten Zwecke*] de la naturaleza es la cultura de los hombres y no su moralización (la cual constituye el fin final [*Endzwecke*] de la creación). Al respecto escribe: "De todos los fines del hombre en la naturaleza queda, pues, sólo la condición formal subjetiva, a saber, la aptitud de ponerse, en general, fines a sí mismo e (independiente de la naturaleza, en su determinación de fin) de emplear la naturaleza como medio, adecuadamente a las máximas de sus libres fines, en general, cosa que la naturaleza, relativamente al fin final colocado fuera de ella, puede realizar, y que, por tanto, puede ser considerada como su último fin. La producción de la aptitud de un ser racional para cualquier fin, en general, (consiguientemente, en su libertad) es la *cultura*. Así, pues, sólo la *cultura* puede ser el último fin que hay motivo para atribuir a la naturaleza, en consideración de la especie humana" (*Crítica del Juicio*, cit., p. 452, (V:431). Véase, también: Patrick R. Frierson, *Freedom and Anthropology in Kant's moral Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 154-155.

189 Al hablar de la finalidad de la naturaleza, Kant también tiene que plantear un fin hacia el cual se mueve la historia, lo cual expresa en la octava Proposición de "Historia universal": "Se puede considerar la historia de la especie humana en grande como la ejecución de un plan escondido de la naturaleza para llegar al estado de una constitución perfecta del Estado en el interior y, respecto a este fin, también en el exterior, como única solución en que la naturaleza puede desarrollar por completo sus planes respecto a la humanidad" (*En defensa de la Ilustración*, cit., p. 86, (VIII:27); véase, también: *Antropología*, cit., p. 221, (VII:322). Scott M. Roulier no advierte que no tiene sentido hablar de un plan secreto de la naturaleza si no es en relación con los principios regulativos de la razón teórica; por consiguiente, plantea una diferencia entre el fin de la cultura (la paz perpetua), definido en la *Crítica de la razón pura* y la *Metafísica de las costumbres* como el producto de la razón práctica, y el mismo fin que los ensayos sobre la historia atribuyen al plan de la naturaleza (*Kantian Virtue at the Intersection of Politics and Nature. The Vale of Soul-Making*, vol. 7, North American Kant Society Studies in Philosophy, University of Rochester Press, Rochester, 2004, p. 99).

El uso que se da al esquema de la historia, como un principio regulativo heurístico que guía al entendimiento hacia la máxima ampliación del conocimiento empírico (la "realización de la idea" en palabras de Kant),[190] es el mismo que se da al esquema de la naturaleza. Si bien los únicos fines que el historiador puede explicar en el curso de una investigación empírica son los fines humanos, la razón está autorizada a pensar un objeto para el esquema de la historia como "un algo del que no tenemos concepto alguno relativo a lo que sea en sí mismo, pero que concebimos ligado al conjunto de los fenómenos por una relación análoga a la que éstos guardan entre sí".[191]

Sin embargo, el objeto del esquema de la historia se diferencia, en un aspecto de suma importancia, del objeto del esquema de la naturaleza. Esto es así porque la razón tiene que pensar un objeto para el esquema de la naturaleza que refleja una de las premisas básicas de toda la teoría kantiana del conocimiento: nunca llegamos a conocer las cosas como son en sí mismas, sino sólo cómo nos son dadas a la sensibilidad y ordenadas en la experiencia de acuerdo con los conceptos y los principios del entendimiento puro. La voluntad y los fines que la razón piensa como atributos de la divinidad son evidentemente insondables para la razón humana, por analogía con la imposibilidad, para la facultad cognoscitiva humana, de conocer las cosas en sí mismas.

En cambio, el fin que la razón atribuye a la naturaleza, pensada como el objeto del esquema de la historia, es la realización de la libertad externa de los hombres. Tal fin constituye una expresión de la racionalidad de éstos y la racionalidad es la característica que determina la naturaleza humana misma.[192] El medio que la naturaleza utilizará para lograr su fin es la necesidad que las condiciones históricas imponen a los hombres, frente a la cual tendrán éstos que actuar racionalmente para resolver los diversos problemas que enfrentan.[193] El fin de la naturaleza es determinado y cono-

---

190 B 861.

191 B 702; véase, también, nota 180, p. 148, *supra*.

192 La identificación, por parte de Kant, de la libertad y la racionalidad como las características esenciales del ser humano queda plasmada en su descripción del proceso que dio lugar al surgimiento de los primeros hombres en la historia como "[...] la transición de la rudeza de una mera criatura animal a la humanidad, de la caravana del instinto a la guía de la razón; en una palabra: de la tutela de la naturaleza al estado de libertad" ("Comienzo presunto", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 153, (VIII:115). Véanse, también: John Rawls, *Lectures on the History of moral Philosophy*, cit., p. 188 y H. J. Paton, *The categorical Imperative. A Study in Kant's moral Philosophy*, cit., p. 165.

193 El ser humano se distingue de todos los demás animales "[...] al ser capaz de perfeccionarse de acuerdo con los fines que él mismo se señala; gracias a lo cual, y como animal dotado de la *facultad de la razón* (*animal*

cido por la razón debido a que las relaciones entre los fenómenos de la historia (las acciones humanas) son, teóricamente, en gran medida cognoscibles.[194] La finalidad humana puede comprenderse con base en las condiciones históricas en las cuales actúan los hombres en combinación con los fines que éstos son capaces de fijarse en dichas condiciones. La naturaleza, pensada por la razón como el esquema de la historia, tiene un fin racionalmente determinado y comprensible para los hombres (la realización de su propia libertad externa).[195] Dios, en cambio, como el esquema de la naturaleza, solamente expresa la idea del orden entre los fenómenos naturales, pensado como si fuera el resultado de una finalidad inescrutable para los hombres que refleja la imposibilidad de conocer las cosas de la naturaleza como cosas en sí.

---

rationabile), puede hacer de sí un *animal racional* (*animal rationale*); y esto le lleva, primero, a conservar su propia persona y su especie; segundo, a ejercitarla, instruirla y *educarla* para la sociedad doméstica; tercero, a *regirla* como un todo sistemático (ordenado según los principios de la razón) necesario para la sociedad", *Antropología*, cit., p. 221, (VII:321).

194 B 358.

195 Esta interpretación de la idea del progreso de la humanidad hacia la paz perpetua, como la realización de un fin fijado para ella por parte de la naturaleza, puede contrastarse con la interpretación ofrecida por Paul Guyer en su ensayo "Nature, Freedom and Happiness: the third Proposition of Kant's *Idea for a universal History*". Guyer es uno de los estudiosos norteamericanos más reconocidos de la obra kantiana y coeditor, junto con Allen Wood, de la edición de Cambridge University Press de la obra de Kant en traducción al inglés; en el ensayo citado expone claramente la interpretación de la filosofía de la historia de Kant que mayor aceptación tiene en la actualidad y que postula la necesidad de la creencia racional en Dios por parte del sujeto histórico, como una condición para la posibilidad de la realización del bien supremo en el mundo histórico, lo cual, a su vez, es una condición, según esta interpretación, para que el imperativo categórico tenga validez para determinar las acciones moralmente buenas de los hombres. Al tratar de explicar por qué Kant dice, en la tercera Proposición de su ensayo sobre la historia universal, que la naturaleza quiere que los hombres desarrollen su capacidad para el ejercicio de la razón y para la conquista de su propia felicidad, Guyer tiene que recurrir a la idea de que "[…] Kant podría haber querido que la imagen de las intenciones que la naturaleza tiene para nosotros comunicara la autoridad que se le atribuye a los fines de la perfección moral, la felicidad permisible para uno mismo y para los demás hombres y la felicidad permisible tal como se logra por medio de la virtud, por encima de las meras inclinaciones —las meras inclinaciones que anteriormente podrían haber sido interpretado por historiadores con menos filosofía como las fuerzas motrices de la historia" (*Kant on Freedom, Law and Happiness*, cit., pp. 395-407). Trataremos los problemas de cómo conceptualizar el ideal del bien supremo y la creencia en Dios como motivos para el sujeto práctico en los dos siguientes capítulos; lo que quisiéramos enfatizar aquí es la poca coherencia, en la interpretación de Guyer, del sentido del plan secreto de la naturaleza en relación con la idea de la totalidad de los fenómenos históricos, debido a que éste insiste en tratar la filosofía kantiana de la historia exclusivamente desde la perspectiva de su contribución a la filosofía práctica. Nosotros, en cambio, consideramos que es esencial reconocer la importancia de los ensayos sobre la filosofía de la historia en la determinación del método del conocimiento histórico científico; a partir de este método se puede hablar de la idea del progreso y de su contribución a la explicación del principio de la esperanza, el cual constituye una parte importante, pero no necesaria, de la relación del sujeto práctico con el mundo histórico en el cual tiene que plantearse sus fines e intentar realizarlos.

La idea de la totalidad de la historia es, por lo tanto, la idea de la necesaria interrelación de todos los fenómenos históricos (las acciones humanas realizadas en condiciones históricas determinadas). La naturaleza humana y su capacidad para el pensamiento y la acción espontáneos van forjando las condiciones para la realización de la libertad de los hombres.[196] El objeto de esta idea es indeterminado, por lo que se piensa el movimiento de la historia hacia su fin como paulatino, con avances y retrocesos, e impulsado, en muchas ocasiones, por la necesidad impuesta por las mismas condiciones históricas.[197]

El esquema arquitectónico y el esquema técnico

El esquema que la razón determina para la historia como ciencia le otorga una unidad arquitectónica porque fija, *a priori*, la "esencial variedad y orden de [sus] partes".[198] Los fenómenos históricos se organizan, en el conocimiento, siguiendo este orden, porque el esquema expresa la necesaria relación entre la totalidad de los fenómenos de acuerdo con las condiciones de posibilidad de la experiencia histórica.

Kant plantea, empero, que existe otro tipo de esquema, que ofrece una unidad técnica,[199] y "[...]no se traza de acuerdo con una idea, es decir, partiendo del fin primordial de la razón, sino desde un punto de vista empírico, de acuerdo con intenciones que se presentan accidentalmente (cuyo número no puede conocerse de antemano)".[200]

El esquema técnico se vuelve necesario porque el esquema arquitectónico sólo puede plantearse en términos formales, como el principio universal que rige toda la investigación del mundo histórico. El esquema técnico funciona de manera muy parecida al esquema de los conceptos empíricos, pues constituye el puente entre las

---

196 "Teoría y práctica", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 285, (VIII:310).

197 Roberto R. Aramayo es uno de los estudiosos de la filosofía de la historia de Kant (y de los pocos que escriben en español) que insiste que la importancia de la naturaleza como la garantía del progreso en la historia es por sus efectos prácticos en los sujetos históricos, pero sin tomar en cuenta su derivación de la teoría del conocimiento expuesta por Kant en la primera *Crítica*; véase, al respecto: *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*, cit., pp. 89-99.

198 B 861.

199 De aquí en adelante nos referiremos al esquema que da una unidad arquitectónica como el "esquema arquitectónico" y al esquema que da una unidad técnica como el "esquema técnico".

200 B 861.

condiciones formales de la experiencia histórica y su aplicación al material suministrado por la intuición sensible. Se puede entender el esquema técnico como la expresión *a priori* de lo *a posteriori*; es la expresión esquemática de la interpretación que el historiador presenta para explicar cómo se relacionan entre sí los diversos fenómenos de su objeto de estudio. Nos parece que las diferentes teorías de la historia, en su aplicación a los objetos de estudio empíricos, pueden expresarse como esquemas técnicos. El esquema arquitectónico, por su lado, como la expresión del fin y de la forma esencial de la historia como ciencia,[201] serviría para orientar la discusión acerca de los usos y los méritos de los diversos enfoques teóricos desde una perspectiva filosófica.

Kant expresa la esperanza de que algún teórico de la historia logre elaborar algo parecido al sistema newtoniano para explicar la totalidad de los fenómenos históricos como un sistema. Aunque a finales del siglo XVIII el método de la historia como ciencia realmente no nacía aún, Kant plantea la posibilidad de que

> [...] la naturaleza produce al hombre que habrá de componer [la historia empírica] más tarde sobre esa base [del esquema arquitectónico de la historia]. Así produjo a un Kepler, que sometió de manera inesperada las excéntricas órbitas de los planetas a leyes determinadas, y a un Newton, que explicó estas leyes por una causa universal de la naturaleza.[202]

La naturaleza compleja de la causalidad que opera en la historia hace que los fenómenos históricos difícilmente puedan interpretarse de acuerdo con leyes históricas parecidas a las leyes mecánicas de Newton. Aun así, parece válido pensar que la filosofía de la historia que se encuentra en la obra crítica de Kant serviría como una base filosófica firme de donde los historiadores pueden partir para resolver las cuestiones teóricas que en la actualidad los dividen y enfrentan entre sí.

El uso del esquema de la historia en la elaboración del conocimiento histórico

El esquema de la historia, expresado como la naturaleza que realiza un plan secreto para llevar a la humanidad hacia la realización de su libertad externa, sirve para "penetrar hasta lo más recóndito"[203] el mundo histórico y para la máxima ampliación del

---

201 B 860.

202 "Historia universal", *En defensa de la Ilustración*, cit., pp. 74-75, (VIII:18), (traducción modificada).

203 B 730.

conocimiento histórico. Con el esquema arquitectónico de la historia, Kant ofrece un criterio universal para orientar la actividad investigadora de los historiadores.[204] Si el fin de la historia, pensado en su esquema, es la realización de la libertad externa de los individuos y de los pueblos, toda la actividad del historiador en su investigación de la realidad histórica debería orientarse desde este principio. El mismo Kant plantea, al final de "Historia universal", que

> [...] la célebre prolijidad con la que se concibe la historia en la actualidad debe suscitar en cualquiera, de modo natural, la preocupación acerca de cómo podrá comenzar nuestra posteridad, al pensar en la carga de la historia que podemos dejarle después de algunos siglos. Sin duda, la posteridad sólo apreciará la época anterior, cuyos documentos podrán haberse perdido hace mucho [*von der ihnen die Urkunden längst erloschen sein dürften*], desde el punto de vista que le interesa, es decir, aquello que los pueblos y gobiernos han producido o vulnerado con propósito cosmopolita [es decir, relacionado con la realización de la paz perpetua].[205]

---

[204] En "Historia universal" Kant escribe que "sería malinterpretar mi propósito querer que yo, con esta idea de una historia del mundo que, en cierto modo, tiene *a priori* un hilo conductor, desplace la elaboración de la auténtica historia, concebida de modo meramente empírico", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 91, (VIII:30). Lewis White Beck sugiere que, al hablar de la idea de una historia universal, Kant está haciendo explícito el nexo entre la idea de la unidad sistemática de la naturaleza, analizada en la Dialéctica de la razón pura de la primera *Crítica*, y la idea de la unidad sistemática de la historia, pensada como totalidad, que aparece en sus escritos sobre la filosofía de la historia ("Editor's Introduction", *Kant on History*, Macmillan, New York, 1963, pp. xix-xx). Sobre este importante punto véanse, también: Allen W. Wood, *Kant's ethical Thought*, cit., pp. 208-210; Carl A. Raschke, *Moral Action, God and History in the Thought of Immanuel Kant*, cit., p. 206-209; George Armstrong Kelly, *Idealism, Politics and History. Sources of Hegelian Thought*, cit., pp. 139-141; Pauline Kleingeld, "Kant's Theory of Peace", *The Cambridge Companion to Kant and modern Philosophy*, ed. de Paul Guyer, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, p. 491; Allen W. Wood, "Kant's fourth Proposition: the unsociable sociability of human nature", *Kant's Idea for a universal History with a cosmopolitan Aim. A critical Guide*, ed. de Amélie Oksenberg Rorty y James Schmidt, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, p. 112 y Pauline Kleingeld, "Kant's changing Cosmopolitanism", *ibid.*, p. 175.

[205] *En defensa de la Ilustración*, cit., pp. 91-92, (VIII:31). Karl Leonhard Reinhold planteó que la historia sólo sería posible como ciencia si existiera un acuerdo universal entre los historiadores respecto de "[...] una *perspectiva* común *más alta*, la cual uniría todas las perspectivas particulares y otorgaría a cada una de ellas su propio lugar fijo de acuerdo con aquélla [...] Por medio de esta perspectiva [...] se haría posible la forma *interna* de la historia de la humanidad en general y a través de esta forma se haría posible cada historia particular. Es imposible que esta perspectiva resulte de la historia que la presupone, una historia que tiene que elucidar y confirmarla pero que no es capaz de establecerla en primera instancia [...] la historia solamente puede recibir su forma a través de la filosofía" (*Letters on the Kantian Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, pp. 143 y 145). Kant, en su ensayo de 1788, "Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía", escribió que Reinhold en sus Cartas había entendido "más allá de toda esperanza" el argumento de "Comienzo presunto", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 184, (VIII:160); véase, también: *ibid.*, p. 215, (VIII:183).

La determinación del objeto de estudio para una investigación histórica debe incluir, por lo tanto, la perspectiva de la historia pensada como un sistema, tal como se encuentra en su esquema arquitectónico. De esta perspectiva viene la exigencia de que la historia se dirija hacia la investigación de la ampliación (o de la restricción) del ejercicio de la libertad por parte de los individuos o de los grupos históricos y de las condiciones históricas en que ésta se produce.[206] Esto, a su vez, implica determinar la relación entre el conocimiento que los hombres tienen de las condiciones materiales en que viven, lo cual determina sus opciones para la acción, y las acciones concretas que realizan en dichas condiciones históricas. Kant plantea que la utilización del esquema, como un principio regulativo, no puede afectar la explicación mecánica de los fenómenos pero que puede llegar a confirmar la naturaleza teleológica de las relaciones entre éstos.[207] En el caso del conocimiento histórico, el uso del principio teleológico (el esquema de la historia), por parte del historiador, al menos logrará una explicación de las acciones humanas en términos mecánicos, vale decir, de que los hombres actuaron de una cierta manera porque fueron obligados por las condiciones histórico-sociales en que se encontraban.

Existe, además, la posibilidad de que el historiador confirme la validez del plan de la naturaleza para la historia, al encontrar circunstancias en las que los hombres actuaron para ampliar su libertad o al inferir la causalidad libre de éstos a partir de sus acciones.[208] La libertad puede manifestarse en acciones que se desvían de las normas

---

206 Sobre este punto Reinhold escribe que el concepto filosófico de "la historia de la humanidad en general" debe presuponerse para hacer posible el estudio empírico de la historia y agrega que "[…] es la regla básica que puede guiar con seguridad a aquéllos que tienen que ver con esta historia, no sólo en el manejo que le dan a sus materiales sino también en la selección misma de éstos. Solamente a través de este concepto será posible determinar los hechos que constituyen el contenido de la historia universal de la especie humana entre la cantidad inconmensurable de material esparcida en las esferas de todas las historias particulares de los pueblos, los Estados, etcétera" (*Letters on the Kantian Philosophy*, cit., p. 144).

207 Kant explica, con referencia al conocimiento del mundo natural, que "[…] si nos quedamos en [la suposición de una inteligencia suprema como única causa del universo] en cuanto principio *regulativo*, ni siquiera el error puede perjudicarnos, ya que las consecuencias no pueden en ningún caso ir más allá de encontrarnos con un mero nexo mecánico o físico (*nexus effectivus*) donde nosotros esperábamos hallar un nexo teleológico (*nexus finalis*)" (B 715-716).

208 En la *Crítica de la razón práctica*, Kant reitera que es perfectamente factible inferir el carácter inteligible de un individuo a partir de sus actos. Sobre la posibilidad de conocer el carácter inteligible de un joven malicioso escribe: "[…] todo cuanto nace de su arbitrio (como sin duda cualquier acción cometida deliberadamente) tiene por fundamento una causalidad libre y ésta queda expresada desde una temprana juventud en su carácter a través de sus fenómenos (las acciones), las cuales, a causa de la regularidad del comportamiento,

o de las costumbres establecidas[209] o, como resultado de la acción legislativa de la razón práctica, en el establecimiento de nuevas reglas o leyes (éticas o jurídicas) para el comportamiento del individuo o del grupo. En realidad, cualquier área de la vida es susceptible de ser escenario de las manifestaciones de la libertad humana. La teoría crítica del conocimiento permite conocer y explicar los fenómenos de las diversas esferas de acción de los hombres históricos, tales como la religión, la educación, el derecho, la política, el conocimiento científico y el arte. Su teoría de la acción ofrece una herramienta teórica para identificar, por inferencia, el ejercicio de la causalidad libre de los hombres en las condiciones materiales en que se mueven. Su filosofía de la historia proporciona los principios con los cuales podemos pensar las diversas acciones humanas, en las múltiples esferas de su actividad, como parte de un sistema integrado. Tal sistema aporta un principio regulativo para la elaboración del conocimiento histórico empírico, los fenómenos del cual pueden, a su vez, pensarse en una relación necesaria, pero indeterminada, con el fin racional de la realización de la libertad externa de los hombres.[210]

---

hacen reconocible una conexión natural que, sin embargo, no hace necesaria esa maliciosa disposición de la voluntad, siendo ésta más bien la consecuencia del adoptar voluntariamente principios males e inalterables", *Crítica de la razón práctica*, cit., pp. 201-202, (V:100), (traducción modificada).

209 Kant define la libertad interior como "la libertad de las acostumbradas trabas y de los conceptos y modos de pensar endurecidos por la opinión general [...]" ("Recordaciones del recensor de las *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* de Herder, sobre un escrito dirigido contra esta recensión, en febrero, en el *Mercurio alemán*", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 132, (VIII:58).

210 Yovel comprende claramente la naturaleza del esquema de una idea de la razón teórica, pero niega que la filosofía kantiana de la historia haga un uso coherente de ello, debido a que insiste que la idea de la total interconexión de los fenómenos históricos tiene que presentarse en el mundo histórico (como la historia racional o historia de la razón) y no como un principio regulativo que orienta las actividades del historiador que investiga el curso de los eventos históricos. Sobre este punto escribe: "Debido a que no hay un puente satisfactorio entre la razón y el mundo empírico, la historia racional y la historia empírica no pueden unirse en un solo proceso y la teoría kantiana de la historia de la razón no puede explicarse plenamente en términos del sistema en el cual necesariamente surge" (*Kant and the Philosophy of History*, cit., p. 272). Para un análisis del uso de la idea de sistema como un principio metodológico de la razón teórica y práctica, véase: H. J. Paton, *The categorical Imperative. A Study in Kant's moral Philosophy*, cit., pp. 247-249.

Dos errores: la razón perezosa y la razón equívoca

Kant también plantea que hay dos errores en los cuales la razón puede caer al aplicar el esquema arquitectónico (la idea de la razón utilizada como un principio regulativo). En lugar de que el esquema propicie la mayor unidad sistemática del conocimiento empírico, estos errores provocan que se le dé un uso trascendente.[211]

La razón perezosa considera que, en un momento dado, se ha acabado la posibilidad de la investigación del mundo empírico "en un punto, sea el que sea"[212] y que, al alcanzar el conocimiento su máxima extensión, ya se ha realizado el fin de la razón. Quien le da este uso al esquema cae en el error de la razón perezosa porque, según explica Kant,

> [...] elude toda investigación natural que parta de fundamentos explicativos de tipo físico para analizar la causa de [los] fenómenos [...] ya que, por una especie de decisión soberana de una razón trascendente, pasa por alto las fuentes cognoscitivas inmanentes de la experiencia, con lo cual [...] obra a favor de su propia comodidad, pero en detrimento de todo conocimiento.[213]

En el caso del conocimiento histórico, la razón perezosa hace que el historiador proceda como si fuera posible alcanzar el conocimiento, para un proceso histórico determinado, de la totalidad de las acciones realizadas por los hombres y de los fines que éstos se proponían para tales acciones, o sea, inventa una historia imaginaria y no real. La teoría kantiana del conocimiento demuestra, como ya se ha explicado, que el conocimiento de la totalidad es imposible para la razón humana. Las ideas de la razón y su esquema arquitectónico sirven para apoyar la investigación de los fenómenos a sabiendas de que jamás se va a lograr un conocimiento de la totalidad de éstos.

---

211 El uso de los conceptos y principios de la razón pura se vuelve trascendente cuando no respeta los límites precisos y estrictos que la crítica de la razón pura les ha asignado, como principios regulativos; al respeto Kant escribe: "Denominaremos *trascendentes* a los principios que sobrepasen [los] límites [de la experiencia posible]. Entiendo por verdaderos principios trascendentes aquellos que nos incitan a derribar todos los postes fronterizos y a adjudicarnos un territorio nuevo que no admite demarcación alguna. *Transcendental* no es, pues, lo mismo que *trascendente*" (B 352-353). Para una discusión detallada de la diferencia entre el significado de transcendental y trascendente en la *Crítica de la razón pura*, véase: Michelle Grier, *Kant's Doctrine of transcendental Illusion*, cit., sitios 1374-1420; para una crítica del argumento desarrollado por Kant, véase: Jonathan Bennett, *Kant's Dialectic*, cit., p. 267.

212 B 717.

213 B 718.

El segundo error es el de la razón equívoca, la cual quiere explicar, en el caso del conocimiento histórico, el movimiento de los fenómenos particulares, o del conjunto de los fenómenos conocidos, como determinado por el plan de la naturaleza (el esquema arquitectónico de la historia). Éste es el error en que caen las versiones finalistas de la historia, como, por ejemplo, la filosofía de la historia de Hegel o las interpretaciones dogmáticas del marxismo. Al tratar de determinar las relaciones entre los fenómenos históricos a partir de un propósito final planteado *a priori*, el historiador impone fines a la historia "de forma violenta y dictatorial".[214] Esto sucede porque el historiador piensa que la unidad sistemática planteada por el esquema arquitectónico es la expresión de "la realidad, hipostasiada, del principio de la unidad teleológica",[215] en lugar de aceptar que los fines sólo pueden descubrirse por medio de la investigación de los fenómenos históricos.[216] Se da, en otras palabras, un uso constitutivo a la idea de la unidad sistemática y teleológica, en lugar de tener presente que la idea de la totalidad y su correspondiente esquema no son más que los elementos con los cuales se elabora y se aplica el principio regulativo de la razón para ampliar al máximo la posibilidad del conocimiento del mundo histórico.[217]

---

[214] B 720; véase, también: Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of practical Reason*, cit., p. 272.

[215] B 720-721. Véase, también: Alejandro Llano Cifuentes, *Fenómeno y trascendencia en Kant*, cit., p. 107.

[216] Éste es el error de Yovel en su discusión de los fines de la razón en relación con la idea del curso total de los procesos y eventos históricos. A pesar de que reconoce que la razón sólo puede expresarse en las personas de los sujetos históricos, Yovel insiste, a lo largo de *Kant and the Philosophy of History*, que la filosofía kantiana de la historia sufre de una falta de coherencia que se deriva de la insistencia, atribuida por Yovel a Kant, de pensar los fines de la razón en términos ontológicos y no metodológicos. Como resultado, Yovel concibe la razón como una fuerza histórica autónoma cuyo afán por realizar sus fines esenciales en las esferas gnoseológica y práctica choca directamente con los límites a la posibilidad del conocimiento establecidos por Kant en la *Crítica de la razón pura*. Esta visión de la razón, que en nuestra opinión es totalmente ajena al sentido y al espíritu de la filosofía crítica en su conjunto, lleva a Yovel a hablar de la razón como si fuera hipostasiada en alguna entidad histórica real e independiente, con lo cual acerca el pensamiento de Kant al sistema idealista de Hegel. En este sentido Yovel escribe sobre la razón: "Kant describe a la razón primordialmente como un *sistema de intereses*. Su característica básica es la actividad teleológica, [con la cual] realiza sus propios 'fines esenciales' o tareas inmanentes. Esta actividad orientada hacia fines es lo que, en términos básicos, quiere decir la 'arquitectónica' de la razón […] La razón es un sistema teleológico *autosuficiente*. Propone sus tareas inmanentes y al mismo tiempo sirve como el medio para su realización. Se supone, además, que la razón es suficiente en sí misma, hasta incluir su capacidad de motivación […] Al decir que la razón puede ser 'práctica', Kant quiere decir, entre otras cosas, que está dotada con la capacidad de motivación suficiente para lograr sus propias prescripciones, al margen de cualquier otro interés" (*Kant and the Philosophy of History*, cit., pp. 14 y 15).

[217] El objetivo principal de la Dialéctica de la *Crítica de la razón pura* es evitar que la razón caiga en la ilusión dialéctica; véase: Jean Lacroix, *Kant y el kantismo*, cit., p. 54.

5. El criterio de verdad y el conocimiento histórico

Un objeto histórico es, igual que cualquier otro objeto, "aquello en cuyo concepto se unifica lo diverso de una intuición dada"[218] y la verdad (o, mejor dicho, la validez objetiva) de un conocimiento se expresa en la conformidad de éste con sus objetos.[219] Kant ofrece dos usos de la razón para la determinación de los objetos: el uso de la razón por construcción de conceptos y el uso de la razón por conceptos.[220] También propone dos criterios de verdad, el interno y el externo; aquél corresponde a los fundamentos objetivos (la validez objetiva del conocimiento) y éste, a las causas subjetivas que determinan al sujeto para que acepte un conocimiento como verdadero.[221] Ambos se aplican al conocimiento histórico.

El uso de la razón por construcción de conceptos

Se hace un uso de la razón mediante la construcción de conceptos en todos aquellos casos en los que se determina un objeto en relación con algún sistema de medición.[222] El criterio de verdad en estos casos está claramente determinado *a priori* y lo único que el historiador tiene que asegurarse es que realice correctamente la medición de su objeto de acuerdo con "el elemento universal de la síntesis",[223] o sea, de acuerdo con el principio que le permite medir la magnitud extensiva o el grado de magnitud intensiva del objeto, según el sistema de medición que haya escogido o

---

218 B 137.

219 B 83 y B 848.

220 Kant introduce esta diferencia en la discusión que lleva a cabo acerca de la distinción entre el conocimiento matemático y el conocimiento filosófico. Véase: "La disciplina de la razón pura en su uso dogmático", B 740-766 y, especialmente, B 751-754. En esencia, se puede expresar la diferencia entre estos usos como la que se obtiene entre la determinación de los objetos históricos en términos de su magnitud extensiva o intensiva, de acuerdo con los principios matemáticos del entendimiento puro, y la de su interrelación con los demás objetos históricos, en términos de su causalidad y de su simultaneidad, de acuerdo con los principios dinámicos del entendimiento puro. Los principios matemáticos del entendimiento puro son los Axiomas de la intuición y las Anticipaciones de la percepción; los principios dinámicos a que nos referimos aquí son la segunda y la tercera Analogías de la experiencia, es decir, los principios de causalidad y de simultaneidad. Véanse pp. 45-51 y 59-67, *supra*.

221 B 848.

222 Para una discusión del uso de la razón por construcción de conceptos y una defensa del concepto kantiano de la geometría, que explica su congruencia con la geometría no euclidiana, véase: Jean Lacroix, *Kant y el kantismo*, cit., pp. 30-33.

223 B 752.

que la convención le haya impuesto.[224] La determinación de las fechas de los eventos históricos se basa en la convención de la medición del tiempo expresada en el calendario moderno (o cualquier otro sistema de medición del tiempo, como el calendario egipcio o precolombino); su duración se expresa en términos de la convención de la división del tiempo en años, meses y días, en generaciones, como en el caso del Antiguo Testamento, etcétera. La verdad de los juicios será la expresión de la determinación de lo diverso de una intuición dada por medio de un concepto *a priori* (de una unidad de medición) que el mismo historiador ha adoptado, con el cual se puede alcanzar una precisión matemática. El método matemático, en otras palabras, "reduce todos los conceptos [de magnitudes] a intuiciones que puede ofrecer *a priori*, con lo cual se hace dueña de la naturaleza, por así decirlo".[225]

El uso de la razón por conceptos

En el uso de la razón por conceptos, el conocimiento se elabora al aplicar los principios *a priori* de la experiencia al contenido de la intuición sensible. En este caso, la forma de la relación que se obtiene entre los fenómenos en la experiencia es determinada necesariamente y *a priori*. La explicación de un fenómeno histórico depende de "[...] si su existencia guarda relación con otra cosa en cuanto causa o efecto [y] si en lo que se refiere a la existencia, se halla aislado o en interdependencia recíproca con otras cosas".[226]

Ahora bien, el material para todo conocimiento histórico viene de la intuición y, en esta medida, es contingente. El historiador debe estar consciente, por ende, de que el conocimiento que elabora no puede aspirar a la absoluta certeza debido a que los fenómenos históricos son inagotables y de que le es imposible explicar plenamente la relación entre los fenómenos (lo particular) y la totalidad del mundo histórico.[227]

---

[224] Cabe destacar aquí que la convención adoptada por el historiador, o por cualquier otro científico, tiene que ser sancionada por parte de la comunidad científica a la cual éste pertenece.

[225] B 753.

[226] B 752.

[227] Aunque en este parágrafo hablamos del criterio de verdad empleado por Kant en su teoría del conocimiento, a lo que nos referimos realmente es al criterio de la validez objetiva de un conocimiento, debido precisamente a que todo conocimiento empírico es solamente aproximativo y que lo único a que se le puede atribuir una validez universal y necesaria es a los principios *a priori* que constituyen las condiciones de posibilidad de la elaboración de cualquier conocimiento del mundo natural o histórico.

El criterio de verdad en el conocimiento histórico

El criterio de verdad para todo el conocimiento histórico,[228] entendido este último no sólo como la determinación matemática de los objetos sino, sobre todo, la explicación de sus relaciones de acuerdo con las condiciones de la experiencia posible, sigue siendo la conformidad de sus objetos con el contenido de la intuición sensible. La validez objetiva de un conocimiento histórico depende de la concordancia de las relaciones que se determinan para los diversos objetos (que constituyen la evidencia empírica de sus proposiciones) con las condiciones de la experiencia (histórica) posible.[229] Esta validez constituye el criterio interno de verdad de un conocimiento.[230] El acuerdo entre los hombres acerca de la verdad de un conocimiento, es decir, el criterio externo de su verdad, sólo puede producirse a partir de su validez objetiva.[231]

Planteamos que el criterio para la determinación de la validez de los diversos enfoques teóricos para la interpretación de los fenómenos históricos puede reducirse a la consideración de su potencial para a) determinar los objetos históricos relevantes; b) establecer las relaciones entre el conjunto de los objetos del fenómeno histórico que se está estudiando, de acuerdo con las condiciones de la experiencia histórica posible, y c) determinar la relación de sus objetos de estudio con la totalidad del mundo histórico.

De todas maneras, Kant tiene claro que cualquier conocimiento empírico siempre va a ser parcial y perfectible o, como él mismo dice, "[…] el conocimiento

---

228 Predag Cicovacki señala la dificultad de la búsqueda de un tratamiento sistemático del concepto kantiano de la verdad en la literatura sobre Kant (por lo demás extensiva). Una excepción notable que encontró es el libro de Thomas Nenon *Objektivität und endliche Erkenntnis: Kants transzendentalphilosophische Korrespondenztheorie der Wahrheit*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1986 (*apud* Predag Cicovacki, "Kant on the Nature of Truth", *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, vol. II, part 1, sections 1-9, cit., p. 199, nota 2, p. 199).

229 Las "reglas del entendimiento —dice Kant— no sólo son verdaderas *a priori*, sino que constituyen incluso la fuente de toda verdad, es decir, de la concordancia de nuestro conocimiento con objetos, ya que contiene en sí el fundamento de posibilidad de la experiencia" (B 296).

230 Para la discusión de lo que indentificamos como el criterio interno de verdad, véase: Predag Cicovacki, "Kant on the Nature of Truth", *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, vol. II, part 1, sections 1-9, cit., pp. 199-205.

231 Matthew C. Altman caracteriza los criterios de verdad en la teoría kantiana del conocimiento como una "teoría de correspondencia de la verdad" en contraste con la teoría consensual de la verdad (defendida por Hume y los posmodernistas) (*A Companion to Kant's Critique of pure Reason*, cit., pp. 156-157).

meramente empírico (mecánico) [...] es incapaz de suministrar proposiciones necesarias y apodícticas".[232]

El criterio externo de verdad que Kant plantea para el conocimiento empírico es su comunicabilidad y la aprobación, por parte de la razón humana, de los juicios que contiene. En "La doctrina transcendental del método" escribe que

> [...] la verdad descansa en la concordancia con el objeto y, consiguientemente, los juicios formulados por cualquier entendimiento y relativos a dicho objeto tienen que coincidir (*consentientia uni tertio, consentiunt inter se*). El criterio para saber si el tener por verdadero es convicción o mera persuasión es, por tanto, externo, y consiste en la posibilidad de comunicarlo y en comprobar su validez para toda razón humana. En este último caso parece al menos que la causa de la concordancia de todos los juicios residirá, a pesar de la diversidad de los sujetos entre sí, en la comunidad de fundamento, es decir, en el objeto; al concordar todos con él, queda demostrada la verdad del juicio.[233]

Este pasaje contiene tres proposiciones que determinan el criterio de verdad para el conocimiento histórico:

1. Los objetos históricos y las relaciones entre ellos tienen que concordar con las condiciones formales transcendentales de la experiencia histórica posible (el criterio interno de verdad);

2. Todo conocimiento objetivo es comprensible para todo ser humano en cuanto ser racional.[234] Las diferencias entre los diversos enfoques teóricos o las divergentes conclusiones sacadas con base en la aplicación de la misma

---

[232] B 749. Véanse, también: Isabel Cabrera, "Conocimiento necesario en Kant", *Dianoia. Anuario de Filosofía*, XLI, UNAM/FCE, México, 1995, p. 134 y Hansgeorg Hoppe, "Why Kant has Problems with empirical Laws", *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, vol. II, part 1, sections 1-9, cit., pp. 21-28.

[233] B 848-849. En la *Antropología*, Kant también señala: "El *egoísta lógico* tiene por innecesario contrastar el propio juicio apelando al entendimiento de los demás exactamente como si no necesitase para nada de esta piedra de toque (*criterium veritatis externum*). Pero es tan cierto que no podemos prescindir de este medio para asegurarnos de la verdad de nuestros juicios, que acaso es ésta la razón más importante por la que el público docto clama tan insistentemente por la *libertad de imprenta*; porque cuando se rehúsa ésta, se nos sustrae al par un gran medio de contrastar la rectitud de nuestros propios juicios y quedamos entregados al error" (*Antropología*, cit., p. 15, (VII:128-129).

[234] Deleuze toma este aspecto del criterio externo de verdad como la fundamentación de la posibilidad de un conocimiento objetivamente válido, avalado por el sentido común de los hombres (*La filosofía crítica de Kant*, cit., p. 44); aunque nos parece que tiene razón al decir que este criterio forma parte de la justificación de la objetividad del conocimiento del mundo natural e histórico, también consideramos que no da suficiente peso a los principios de la facultad cognoscitiva analizados por Kant en la primera *Crítica*.

teoría a los fenómenos históricos deben ser posibles de resolver o, por lo menos, de compatibilizarse entre sí;

3. La verdad de un conocimiento sólo puede establecerse en el seno de una sociedad o comunidad particular como resultado del acuerdo entre los hombres con respecto a su validez objetiva (el criterio externo de verdad).[235] La comunidad en cuyo seno el historiador tiene que publicar o comunicar su conocimiento y a cuya crítica tiene que someterse está determinada históricamente. Kant sostiene que la discusión racional de cualquier conocimiento es la clave para la eliminación de errores,[236] pero le queda claro que el conocimiento empírico siempre va a ser parcial y perfectible, y que su verdad será, hasta cierto punto, el producto de las condiciones históricas en que se produce, como se aprecia en el siguiente pasaje:

> El error y la verdad no son específicamente diferentes sino que difieren entre sí sólo como lo menor en relación con lo mayor. No existe el error absoluto; al contrario, cada conocimiento, *en el momento* en que aparece en un ser humano, es verdadero *para él*. Su corrección no es más que la adición de las

---

[235] En el "Prólogo" a la *Crítica de la razón práctica*, Kant explica que la validez objetiva de un conocimiento nunca podría derivarse del acuerdo universal entre los hombres al respecto y escribe que "[...] la universalidad del asentamiento no prueba la validez objetiva de un juicio (o sea, su legitimidad epistemológica) y, aun cuando aquélla se ajustase con ésta de modo casual, tal coincidencia no podría suministrar una prueba de su conformidad con el objeto; antes bien la validez objetiva es lo que constituye el único fundamento de un acuerdo necesariamente universal" (*Crítica de la razón práctica*, cit., p. 66, (V:13). Este planteamiento marca la diferencia entre la posición de Hume, para quien el conocimiento es el resultado del consenso entre los hombres, y Kant, quien introduce un criterio de objetividad como la condición de la posibilidad del consenso entre los integrantes de una comunidad científica. Al respecto, véanse: Reinhard Brandt, "La institución política en Kant", *Dianoia. Anuario de Filosofía*, XXXII, 1987, UNAM/FCE, p. 126 y John Christian Laursen, "Skepticism and intellectual Freedom; the philosophical Foundations of Kant's Politics of Publicity", *History of political Thought*, 19, 1989, p. 451, citado por Scott M. Roulier, *Kantian Virtue at the Intersection of Politics and Nature. The Vale of Soul-Making*, cit., pp. 62-63. Muchos de los argumentos de Paul Feyerabend, uno de los escépticos más radicales de la escuela popperiana, parten de la visión del conocimiento como el simple resultado del consenso entre los hombres. Según Feyerabend, la elección de una teoría por encima de otra se debe a "juicios estéticos, juicios de gusto, prejuicios metafísicos, deseos religiosos [...] *nuestros deseos subjetivos*" (*Against Method: Outline of an anarchistic Theory of Knowledge,* New Left Books, London, 1975, pp. 285 y 301-302, *apud* Keith Windschuttle, *The Killing of History. How literary Critics and social Theorists are murdering our Past*, cit., p. 216).

[236] La posibilidad de la discusión racional de cualquier conocimiento y la disposición hacia tal discusión es, para Kant, la esencia de la ilustración, una idea que expresa en muchas de sus obras críticas. Citamos del "Prólogo" de la edición A de la *Crítica de la razón pura*: "Nuestra época es, de modo especial, la de la crítica. Todo ha de someterse a ella. Pero la religión y la legislación pretenden de ordinario escapar a la misma. La primera a causa de su santidad y la segunda a causa de su majestad. Sin embargo, al hacerlo, despiertan contra sí mismas sospechas justificadas y no pueden exigir un respeto sincero, respeto que la razón sólo concede a lo que es capaz de resistir un examen público y libre" (nota a A XI).

> representaciones que faltaban anteriormente y lo que en un momento fue la verdad se convierte posteriormente en un error, como resultado del mero progreso del conocimiento.[237]

Los principios y los conceptos puros del entendimiento y de la razón constituyen las condiciones *a priori* formales de la experiencia posible. Por ser *a priori* son necesarios y universales, pero, por ser formales, no determinan ningún objeto empírico de manera inmediata y, por lo tanto, no se les puede aplicar el criterio de verdad. Kant los considera como objetivamente válidos pero indeterminados. El carácter parcial y contingente de todo conocimiento empírico, sea de la naturaleza o de la historia, condena la razón a la insatisfacción porque ésta se plantea como fin el conocimiento de la totalidad, al cual nunca podrá acceder. En relación con esta idea, Kant habla del abismo que separa a la razón del conocimiento de la totalidad.[238] La esfera de la razón

---

[237] "Review of Schulz's Attempt at an Introduction to a Doctrine of Morals for all human Beings regardless of different Religions", *Practical Philosophy*, trad. y ed. de Mary J. Gregor, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, p. 7, (VIII:10-11).

[238] Sobre la imposibilidad de tener conocimiento de lo incondicionado, Kant escribe: "La incondicionada necesidad que nos hace falta de modo tan indispensable como último apoyo de todas las cosas constituye el verdadero abismo para la razón humana" (B 641); véase, también: B 643. En *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, al reflexionar sobre la inconcebibilidad de la ley práctica incondicionada en su absoluta necesidad, Kant escribe, en referencia a los límites de la razón humana, que "[…] es una limitación igualmente esencial de la misma razón el no poder conocer la necesidad, ni de lo que existe o lo que sucede, ni de lo que debe suceder, sin poner una condición bajo la cual ello existe o sucede o debe suceder. De esta suerte, empero, por la constante pregunta o inquisición de la condición, queda constantemente aplazada la satisfacción de la razón. Por eso ésta busca sin descanso lo incondicional-necesario y se ve obligada a admitirlo, sin medio alguno para hacérselo concebible" (cit., p. 75, (IV:463). Susan Neiman señala la importancia del abismo entre la razón y la naturaleza en la filosofía crítica: "Kant insiste en la existencia de un abismo entre la razón humana y el mundo natural que es tan fundamental que jamás puede superarse plenamente. Hegel no fue ni el primero ni el último en encontrar este pensamiento intolerable" (*The Unity of Reason. Rereading Kant*, cit., p. 202). Enrique Serrano reconoce la importancia de la imposibilidad de reconciliar la razón práctica con la naturaleza al escribir: "Una concepción utópica que no reconozca los límites que impone la complejidad de lo real tiende a convertirse, como se ha demostrado en la historia, en un impulso totalitario. Me parece que es el aceptar el carácter trágico del mundo humano lo que hace de la filosofía práctica kantiana algo más actual que los intentos hegelianos de ofrecer una reconciliación. El dar una prioridad a la libertad sobre la seguridad es la razón de muchas molestias que han experimentado aquellos que critican, siguiendo a Hegel, el formalismo kantiano" (*La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*, Anthropos, Barcelona, 2004, p. 244). Véanse, también: Thomas Auxter, *Kant's moral Teleology*, cit., p. 97; Lucien Goldmann, *Introducción a la filosofía de Kant. Hombre, comunidad y mundo*, cit. y Nicolas Rescher, *Kant and the Reach of Reason. Studies in Kant's Theory of rational Systemization*, cit. En contraste, Gilles Deleuze (*La filosofía crítica de Kant*, cit., pp. 45-48 y 89-90) considera que la falta de compatibilidad entre los diversos elementos de que están constituidas las facultades del conocimiento y del deseo hace que la capacidad para el juicio estético, en el cual se reconcilian entre sí estos diversos elementos, constituya la base sobre la que se puede edificar todo el sistema del conocimiento kantiano. El problema de fondo con esta interpretación de la filosofía crítica es, una vez más, que Deleuze está buscando en la filosofía crítica de Kant un sistema cerrado y absoluto como el que se encuentra en el pensamiento de Hegel y no una metodología para la producción

práctica ofrece la posibilidad de pensar la voluntad que se determina por la ley moral como lo absolutamente bueno en los seres humanos. En la esfera de la razón teórica, sin embargo, la razón tiene que contentarse con la elaboración de un conocimiento objetivo y provisionalmente verdadero que expresa tanto la naturaleza como las limitaciones de la facultad cognoscitiva humana, las cuales constituyen el tema central de la *Crítica de la razón pura* y determinan el tipo de conocimiento a que se puede aspirar en el estudio de la historia.

---

del conocimiento (parcial e incompleto) del mundo natural e histórico. Para un análisis del desarrollo de la filosofía entre los pensadores alemanes inmediatamente después de Kant, véase: Frederick C. Beiser, *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1987, y para una crítica de algunas de las conclusiones a las que llega Beiser en relación con los idealistas alemanes, Robert B. Pippin, *The Persistence of Subjectivity. On the Kantian Aftermath*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

Capítulo 3: El ser racional finito como el sujeto de la historia

1. La teoría de la acción en la filosofía práctica

La crítica de la razón práctica y la causalidad por libertad

La filosofía práctica de Kant ofrece al historiador el marco teórico con el cual éste puede explicar, a partir de los fenómenos históricos (las acciones de los sujetos históricos), las razones por las cuales los hombres actuaron y los fines que intentaron realizar[1] en condiciones históricas determinadas.[2] La crítica de la razón práctica revela que el concepto clave en la teoría de la acción que Kant nos ofrece es el de la libertad.[3] En los

---

1 Lewis White Beck enfatiza que se puede pensar cualquier acción humana desde las dos perspectivas determinadas en la tercera antinomia de la razón pura, es decir, como el ejercicio de la libertad o como el resultado de la determinación del agente por las condiciones materiales en las que actúa (incluida su propia constitución psicológica). Por un lado, el agente tiene que tomar una "decisión práctica" que le motiva a realizar la acción necesaria para producir el fin que se ha fijado y, por el otro, el observador (aquí el historiador) puede hacer una "predicción cognitiva" con base en su entendimiento de los diversos factores causales que contribuyen a las acciones realizadas por los sujetos históricos en circunstancias parecidas (Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of practical Reason*, cit., pp. 29-32).

2 H. J. Paton observa que Kant no ofrece una teoría de la acción estructurada en su filosofía práctica: "Kant argumenta que para la filosofía moral no es necesario considerar tópicos tales como los fundamentos del placer y del displacer; la diferencia entre los placeres de los sentidos y aquéllos del gusto y de la satisfacción moral; el modo en que los deseos y las inclinaciones surgen del placer y del dolor y que, a su vez y con la cooperación de la razón, dan lugar a las máximas para la acción [...] Hay mucho que se puede decir a favor de la opinión de que si [Kant] hubiera explicado en detalle una bien fundamentada filosofía de la acción hubiese sido de gran utilidad para la comprensión de su filosofía moral" (*The categorical Imperative. A Study in Kant's moral Philosophy*, cit., pp. 33 y 83-84). Aun así, Paton reconoce que Kant da algunos elementos dispersos en su obra con los cuales es posible fundamentar una teoría de la acción.

3 En el "Prólogo" a la *Crítica de la razón práctica*, Kant indica la importancia del concepto de la libertad en su filosofía al escribir que "el concepto de libertad [...] constituye la *clave de bóveda* para todo el edificio de un sistema de la razón pura, incluyendo a la razón especulativa" (cit., p. 52, (V:3-4). Para una explicación detallada y clara del concepto de la libertad en la filosofía práctica de Kant, véanse, también: Ernest J. Weinrib, "Law as Idea of Reason", *Essays on Kant's political Philosophy*, cit., pp. 15-22; John Rawls, "Themes in Kant's moral Philosophy", *Kant's transcendental Deductions. The three 'Critiques' and the 'Opus Postumum'*, cit., p. 108 y Dieter Henrich, *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*, cit., p. 54.

términos más sencillos, la libertad, en su sentido negativo,[4] es la expresión de la capacidad humana para el pensamiento espontáneo, que permite a los hombres distinguir entre diversos fines y determinarse a actuar para conseguir el fin que juzgan el mejor disponible.[5] Kant concibe la libertad en su sentido positivo como la determinación, por parte de la razón práctica, de la causalidad del sujeto histórico y de la acción que éste efectúa en el mundo material.[6] Como tal, la causalidad libre humana está sometida a leyes, de la misma manera en que el principio de causalidad de la razón teórica determina la relación temporal de los fenómenos de la naturaleza de acuerdo con el principio de la sucesión necesaria.[7] Los fenómenos de la causalidad por libertad (las acciones humanas), a diferencia de los fenómenos de la causalidad en la naturaleza, tienen su origen en la voluntad humana[8] y, en esta medida, la crítica de la razón práctica es el examen de los principios según los cuales los hombres históricos piensan acerca de sus posibles acciones futuras y se determinan a un curso de acción particular.[9]

---

4 Para los conceptos positivo y negativo de la libertad, véase: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., pp. 61-62, (IV:446-447).

5 Al ubicar la libertad en la capacidad de pensamiento espontáneo de los hombres, Kant marca una diferencia fundamental entre su teoría de la acción y la de Hobbes, para quien la libertad es meramente la ausencia de obstáculos externos a la acción, y la de Hume, para quien el hombre se determina a la acción por medio de sus pasiones. Véanse: Thomas Hobbes, *Leviathan, or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth, ecclesiasticall and civill*, Everyman's Library, J. M. Dent and Sons, London, 1962, part 1, chapter 4, p. 66 (traducción al español de Manuel Sánchez Sarto, FCE, México, 2006) y David Hume, *A Treatise of Human Nature*, book 2, part 3, section 3, cit., p. 266. Para una discusión de la crítica kantiana a la teoría de la acción en Hobbes y Hume, véase: Enrique Serrano, *La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*, cit., pp. 23-30.

6 John Rawls, *Lectures on the History of moral Philosophy*, cit., p. 294. Para un resumen de las posiciones del naturalismo filosófico y de la escuela filosófica *Verstehen*, ambas de las cuales niegan que la razón pueda ser causal en la acción humana, véase: Steven B. Smith, "Defending Hegel from Kant", *Essays on Kant's political Philosophy*, cit., pp. 274-275.

7 El concepto positivo de libertad implica siempre la idea de la causalidad humana de acuerdo con leyes que el sujeto se da a sí mismo, tal como se aprecia en el siguiente pasaje: "El concepto de una causalidad lleva consigo el concepto de *leyes* según las cuales, por medio de algo que llamamos causa, ha de ser puesto algo, a saber: la consecuencia. De donde resulta que la libertad, aunque no es una propiedad de la voluntad, según leyes naturales, no por eso carece de ley" (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., p. 61, (VI:446). Véase, también: Gordon E. Michalson, *Kant and the Problem of God*, cit., p. 11. Para la discusión del principio de causalidad natural en la filosofía kantiana de la historia, véanse pp. 59-63, *supra*.

8 Hay dos sentidos en los cuales Kant utiliza el concepto de causalidad: como una "fuerza para producir efectos" y como "acción causal" (H. J. Paton, *The categorical Imperative. A Study in Kant's moral Philosophy*, cit., p. 209).

9 Kant distingue entre las reglas teórico prácticas, con las que los hombres saben cómo tienen que actuar para lograr un fin específico en el mundo empírico, de acuerdo con las leyes naturales que rigen el comportamiento de toda la materia (lo que Kant llama "lo práctico según conceptos de la naturaleza") y los principios moral

El concepto de crítica significa, en el marco de la filosofía transcendental, el examen del origen y de la naturaleza de los principios *a priori* que rigen toda la actividad de la razón humana.[10] La crítica de la razón práctica examina y expone los principios universales y necesarios[11] en relación con los cuales los hombres deciden qué curso de acción seguir bajo las condiciones naturales en las que se encuentran. El agente humano en el que piensa Kant es el hombre moderno; el sujeto de la filosofía moral kantiana es el individuo, el cual, como integrante de la sociedad moderna, tiene que elaborar, bajo su propia responsabilidad, los principios de acuerdo con los cuales actúa.[12] Igualmente, la filosofía política y del derecho que Kant expone en su filosofía práctica proporcionan, sobre todo, los fundamentos para la organización del Estado democrático representativo y del orden jurídico modernos. Empero, debido precisamente a que la filosofía crítica kantiana examina los principios *a priori* de acuerdo con los que los hombres se determinan para la acción, sirve para interpretar y explicar las acciones humanas a lo largo de toda la historia.[13] Los principios *a priori* de su teo-

---

prácticos, con los que el ser racional sabe, de manera categórica, qué debe hacer ("lo práctico según el concepto de la libertad", en palabras de Kant) (*Crítica del Juicio*, cit., p. 227, (V:171). Al respecto Kant escribe: "Todo lo práctico que debe ser posible según leyes de la naturaleza (la ocupación propia del arte) depende totalmente de la teoría de la naturaleza, en lo que se refiere a sus prescripciones; sólo lo práctico según leyes de la libertad puede tener principios que no dependen de teoría alguna; porque allende las determinaciones de la naturaleza, no hay teoría. Por tanto, la filosofía no puede considerar como parte práctica (junto a su parte teórica) ninguna doctrina *técnico práctica*, sino sólo la *moral práctica*" (*Metafísica de las costumbres*, cit., p. 22, (VI:217-218); véanse, también: "Teoría y práctica", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 241, (VIII:275); *Crítica de la razón práctica*, nota a p. 89, (V:26) y *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física* (*Opus postumum*), trad. de Félix Duque, Anthropos, Barcelona, 1991, pp. 645 y 648, (XXI:19 y 21), *apud* Paul Guyer, "The Unity of Nature and Freedom: Kant's Conception of the System of Philosophy", *The Reception of Kant's critical Philosophy. Fichte, Schelling & Hegel,* cit., p. 44. Respetamos la distinción introducida por Kant y, en este trabajo, hablamos de lo práctico sólo en relación con los principios (jurídicos y éticos) de la razón práctica.

10 La crítica de la razón pura, escribe Kant, "[…] trata […] de decidir la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general y de señalar tanto las fuentes como la extensión y límites de la misma, todo ello a partir de principios" (A xii). Véanse, también: Alejandro Llano Cifuentes, *Fenómeno y trascendencia en Kant*, cit., pp. 53-54 y H. J. Paton, *The categorical Imperative. A Study in Kant's moral Philosophy*, cit., p. 28.

11 B 4; véase nota 7, p. 24, *supra*.

12 Para Onora O'Neill, "[…] la crítica [de la razón práctica] misma es, en el fondo, nada más que la práctica de la autonomía del pensamiento" (*Constructions of Reason. Explorations of Kant's practical Philosophy*, cit., p. 57). Este aspecto de la filosofía práctica kantiana se ve reflejado en la interpretación constructivista que de ella propone John Rawls en *Lectures on the History of moral Philosophy*, cit., pp. 235-252 y en "Themes from Kant's moral Philosophy", *Kant's transcendental Deductions. The three 'Critiques' and the 'Opus Postumum',* cit., pp. 95-102.

13 Nos referimos aquí a los principios *a priori* que el sujeto aplica para determinar su fin y para saber cómo lograrlo en el mundo sensible, los cuales son examinados en las teorías del conocimiento de la razón teórica y de la práctica. Como se señala en la nota 9, *supra*, la razón práctica le indica al sujeto lo que debe hacer y

ría del conocimiento del mundo empírico pueden aplicarse para el conocimiento de cualquier fenómeno que nos es dado de acuerdo con las condiciones de la experiencia posible. Igualmente, los principios de su teoría de la acción sirven para explicar cualquier acción humana, porque se limitan a definir la forma universal y necesaria de las diversas facultades que intervienen en la determinación del sujeto a la acción.[14] La materia, es decir, los objetos empíricos en relación con los cuales el sujeto juzga cómo va a actuar, sólo puede conocerse a partir de las condiciones y circunstancias históricas específicas en las que el sujeto se encuentra.[15]

La causalidad libre del sujeto histórico sólo puede explicarse a partir de la esfera nouménica, es decir, de la esfera del pensamiento puro, en donde la razón puede generar fines y cursos alternativos de acción, los cuales trascienden y, a la vez, tienen el potencial de transformar el mundo empírico. Es en este sentido que podemos entender la filosofía crítica como idealismo transcendental; las ideas de la razón pura y, en especial, la idea de la libertad se generan en la esfera del pensamiento puro que es propia de la razón y que es transcendental en relación con las condiciones del mundo empírico. En sí, estas ideas no nos dicen nada acerca de cómo está constituido el mundo empírico en la esfera fenoménica; la razón teórica conoce el mundo material de acuerdo con el principio del realismo empírico.[16] Las ideas transcendentales sir-

---

la razón teórica le permite conocer los fenómenos del mundo empírico y sus relaciones mutuas, con lo cual puede trazar el curso de acción más eficiente para el logro de su fin específico.

[14] Gaos, en cambio, niega que los principios éticos en la filosofía crítica kantiana puedan ser verdaderamente universales, por las mismas razones por las cuales aduce que no es posible identificar los principios transcendentales de la razón teórica; al respecto escribe: "[...] es un supuesto de Kant, como de la mayoría de los filósofos, *y no menos acrítico en Kant que en la mayoría de los filósofos*, que ciencia, ética, filosofía [...] deben ser universalmente válidas" ("Las críticas de Kant", *Obras completas IV. De Descartes a Marx. Estudios y notas de historia de la filosofía*, UNAM, México, 1997 p. 311). Planteamos que Kant define la universalidad y la necesidad del principio supremo de la razón práctica (la ley moral) a partir de la racionalidad compartida por todos los seres humanos, la cual hace que sean capaces de plantearse el principio incondicionado de todas las máximas que adoptan para motivarse a realizar una acción específica, sea ésta última moralmente buena o no.

[15] Para la defensa de la viabilidad del carácter formal del imperativo categórico y, especialmente, como respuesta a la crítica formulada en contra de la filosofía práctica de Kant por Alistair MacIntyre en *After Virtue: A Study in moral Theory*, Duckworth, London, 1981, véase: Onora O'Neill, *Constructions of Reason. Explorations of Kant's practical Philosophy*, cit., pp. 152-155. Una defensa de la interpretación de la filosofía práctica de Kant que acepta que todas las acciones morales tienen necesariamente un fin (tratar a la humanidad como fin en sí mismo) y en contra de las críticas de MacIntyre también se encuentra en Francisco Iracheta Fernández, "Deber y finalidad en la ética de Kant", *Theoría, Revista del Colegio de Filosofía*, México, núm.18, julio/2007, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, pp. 165-189.

[16] A 370 y B 518-519.

ven como principios regulativos para el uso teórico de la razón,[17] pero la idea de la libertad tiene realidad objetiva para la razón práctica[18] y señala la capacidad que tiene el ser humano, en cuanto ser racional, de trascender las condiciones materiales de la naturaleza y de transformarlas (y a sí mismo) por medio de su libertad de pensamiento y de acción.[19]

El concepto de crítica también incluye el análisis de los límites inherentes a todo conocimiento.[20] El método que el historiador puede utilizar para interpretar las razones por las que actuaron los hombres históricos y los fines que persiguieron,[21] por lo tanto, implica partir de sus fenómenos, es decir, de las acciones humanas pasadas,[22] para de ahí inferir los principios que guiaron a los hombres, los fines que se plantearon, junto con los conceptos de felicidad y de moralidad que limitaron y conformaron sus acciones. El conocimiento que elabora el historiador nunca va a ser absolutamente cierto porque no hay conocimiento de la libre causalidad humana,[23] pero en esto se asemeja al conocimiento del mundo natural, el cual jamás llega a conocer la cosa

---

17 Para la discusión del uso regulativo de las ideas de la razón teórica en la filosofía de la historia de Kant, véase: "El esquema de la idea de la totalidad de la historia: la naturaleza", pp. 149-153, *supra*.

18 Kant plantea que la idea de la libertad tiene realidad objetiva para la razón práctica, con lo cual sugiere que el sujeto práctico, al actuar, se piensa libre y, por lo tanto, que es libre para determinarse a la acción. En el "Prólogo" a la *Crítica de la razón práctica* señala: "[…] la razón práctica procura por su cuenta realidad a un objeto suprasensible de la categoría de causalidad (si bien como concepto práctico y tan sólo con miras al uso práctico), cual es la *libertad*, viniendo a confirmar por medio de un *factum* lo que hasta ahora no podía ser sino *pensado* [en la razón especulativa]" (*Crítica de la razón práctica*, cit., pp. 55-56, (V:6).

19 Para una discusión de este aspecto de la teoría ética, véanse los ensayos de John Rawls, Henry Allison y Barbara Herman sobre la filosofía práctica en *Kant's transcendental Deductions. The three 'Critiques' and the 'Opus Postumum',* cit., pp. 81-141.

20 Véase nota 10, p.169, *supra*. Kant apuntó en la página 51 de su ejemplar de las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* que "se podría decir que la metafísica es la ciencia de los límites de la razón humana" (*Notes and Fragments*, trad. de Curtis Bowman, Paul Guyer y Frederick Rauscher, The Cambridge Edition of the Works of Immanual Kant, ed. de Paul Guyer, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, p. 24). Para una discusión de ambos sentidos del concepto de crítica en la obra de Kant (el análisis del sistema de los principios *a priori* y de los límites inherentes a su uso), véase: John Rawls, *Lectures on the History of moral Philosophy*, cit., pp. 256-257

21 "Para Kant —dice Rawls— *todas* las acciones tienen fines" (*ibid*., p. 168).

22 *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., p. 67, (IV:453).

23 Kant insiste, tanto en la *Crítica de la razón pura* como en su filosofía práctica, que no hay conocimiento teórico de la libre causalidad humana; en la *Crítica de la razón práctica*, por ejemplo, escribe que "[…] es imposible proporcionar algún ejemplo conforme a [la libertad] en cualquier experiencia, porque bajo las causas de las cosas en cuanto fenómenos no puede ser hallada una determinación causal que fuese absolutamente incondicionada" (pp. 124-125, (V:48); véanse, también: *Metafísica de las costumbres*, cit., p. 26, (VI:221) y H. J. Paton, *The categorical Imperative. A Study in Kant's moral Philosophy*, cit., p. 273.

en sí ni la totalidad de los fenómenos y de sus relaciones mutuas. Lo que la filosofía crítica ofrece, empero, es una teoría del conocimiento que examina los principios con que los hombres piensan acerca de cómo pueden y deben actuar;[24] debido a que la razón pura es esencialmente la misma en la esfera práctica y teórica,[25] la filosofía crítica también ofrece los principios con los cuales se pueden relacionar el conocimiento que los hombres tienen del mundo que los rodea, los fines que persiguen en ello y la manera en que ambas esferas se afectan y se modifican mutuamente. Esta teoría del conocimiento del hombre en cuanto sujeto cognoscente y agente activo en el mundo histórico demuestra la posibilidad del conocimiento histórico con todo el rigor y la objetividad que se encuentra en la teoría del conocimiento desarrollada en la primera *Crítica*. Señala, además, los límites dentro de los cuales tiene que restringirse. La razón práctica no puede elaborar un principio explicativo de la acción humana que entre en contradicción con los principios de la razón teórica especulativa.[26] Como resultado, el método para la elaboración del conocimiento de la causalidad humana libre tiene que limitarse a postular principios que proporcionan criterios interpretativos que sólo pueden aplicarse de forma paralela a la explicación mecánica-natural del movimiento y la transformación de los fenómenos históricos.[27]

---

[24] John Rawls, *Lectures on the History of moral Philosophy*, cit., pp. 218-219.

[25] La razón es la facultad de los principios, capaz de fijarse fines, tanto en la actividad cognoscitiva como en la práctica (véanse pp. 143-144, *supra*); por esta razón, Kant dice que "[…] la razón práctica tiene en su base idéntica capacidad cognoscitiva que la especulativa, al ser ambas *razón pura*" (*Crítica de la razón práctica*, cit., p. 186, (V:89). Véanse, además: *ibid*., p. 236, (V:121); *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., p. 18, (IV:391) y *Crítica del Juicio*, cit., p. 230, (V:174).

[26] La razón práctica, explica Kant, no necesita ayuda de la razón especulativa, pero "[…] ha de estar asegurada contra la oposición de ésta última, a fin de no caer en contradicción consigo misma" (B xxv; véase, también: B xxix).

[27] Al pensar la causalidad fenoménica y nouménica de "entes dentro del mundo sensible", se hace del concepto de la libertad un principio regulativo de la razón: "[…] merced a ello sigo sin conocer lo que sea el objeto al cual se atribuye dicha causalidad, pero sí hago desaparecer el obstáculo que me permite, por una parte, hacer justicia a la explicación de cuanto sucede en el mundo, y por lo tanto también de las acciones debidas a seres racionales, con arreglo a ese mecanismo de la necesidad natural consistente en remontarse indefinidamente desde lo condicionado hasta la condición, si bien de otro lado franquea a la razón especulativa el sitio que dejaba vacante (o sea, lo inteligible) para transferir allí lo incondicionado" (*Crítica de la razón práctica*, cit., pp. 124-125, (V:48-49). Sobre la relación entre la causalidad natural y la causalidad por libertad del agente práctico, véase: Katrin Flikschuh, *Kant and modern political Philosophy*, cit., pp. 74-79.

La facultad de desear

Todas las acciones conscientes de los hombres históricos pueden explicarse a partir de la naturaleza de su facultad de desear.[28] Esta facultad está encargada de determinar y aplicar los principios que rigen toda la causalidad humana, los cuales surgen como resultado de la "encrucijada" entre los deseos y el placer que el hombre siente en relación con ciertos objetos sensibles y su capacidad para razonar acerca de los motivos y los resultados de sus acciones con base en principios.[29] La dialéctica resultante, entre lo que el hombre siente y lo que piensa en relación con sus posibilidades para la acción, define la naturaleza del sujeto de la filosofía práctica y de la filosofía de la historia en la obra crítica kantiana. Kant denomina este sujeto el ser racional finito;[30] es racional debido a su capacidad para determinarse a la acción con base en principios de la razón práctica, pero es finito porque las inclinaciones que siente hacia una multiplicidad de objetos empíricos obstaculizan y limitan su capacidad para la acción a partir de principios prácticos.[31] La filosofía práctica ofrece una teoría del conocimiento que, aplicada a los fenómenos de las acciones humanas, explica los objetos y los principios en relación con los cuales los seres racionales finitos determinan el curso de acción que pueden adoptar en condiciones históricas determinadas.

Kant llama facultad de desear a la capacidad del hombre para determinarse, vale decir, para decidirse a la acción por medio de la representación del objeto cuya realización o realidad espera lograr como resultado de la acción.[32] Ésta es la facultad básica que explica la posibilidad de todas las acciones humanas y que Kant define, en la *Metafísica de las costumbres*, como "[…] la facultad de ser, por medio de sus representaciones, causa de los objetos [los fines] de estas representaciones".[33]

---

28 H. J. Paton, *The categorical Imperative. A Study in Kant's moral Philosophy*, cit., pp. 60-61.

29 *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., p. 26, (IV:400).

30 *Crítica de la razón práctica*, cit., p. 89, (V:26).

31 *Ibid.*, pp. 100-101, (V:32).

32 H. J. Paton, *The categorical Imperative. A Study in Kant's moral Philosophy*, cit., pp. 166-167.

33 *Metafísica de las costumbres*, cit., p. 13, (VI:211).

Tanto en la *Crítica de la razón práctica*[34] como en la *Crítica del Juicio,*[35] Kant llama voluntad a esta facultad; en la tercera *Crítica* también afirma que la finalidad humana es "[…] la causalidad de un *concepto*, en consideración de su *objeto*".[36] Hemos preferido hacer uso del concepto de facultad de desear en la definición de los elementos básicos de la filosofía práctica debido a que, en la *Metafísica de las costumbres,* Kant atribuye a la voluntad una función específica para diferenciarla del arbitrio, mientras en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y en la segunda y la tercera *Críticas* no marca esta diferencia con tanta claridad.[37] De todos modos, el concepto de la facultad de desear define las condiciones de acuerdo con las cuales se ejerce la finalidad humana.[38]

El placer sensible

El placer que la representación del objeto suscita en el sujeto es el punto de partida para que éste se determine, o se decida, a la acción con el fin de hacer real el objeto apetecido.[39] Nos referiremos a este placer como el placer sensible[40] (en contraposición al placer estético en un objeto bello y el placer intelectual que acompaña la conciencia de haber cumplido con el deber moral);[41] Kant expresa su relación con la facultad de desear como sigue:

---

34 *Crítica de la razón práctica*, cit., p. 69, (V:15).

35 *Crítica del Juicio*, cit., p. 266, (V:220).

36 *Ibid.*, p. 266, (V:221).

37 Lewis White Beck, "Kant's two Conceptions of the Will in their political Context", *Selected Essays on Kant*, cit., p. 57.

38 Kant corrobora este punto cuando escribe que "[…] el fin es el objeto de un concepto, en cuanto éste es considerado como la causa de aquél (la base real de su posibilidad) […] Donde se piensa no sólo el conocimiento de un objeto, sino el objeto mismo (su forma o existencia) como efecto posible tan sólo mediante un concepto de este último, allí se piensa un fin" (*Crítica del Juicio*, cit., p. 266, (V:220).

39 Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of practical Reason*, cit., pp. 92-94.

40 Kant llama el placer que el individuo siente por la representación de algún objeto que el mismo individuo puede conseguir mediante una acción el placer práctico (como, por ejemplo, en *Crítica de la razón práctica*, p. 82, (V:22); sin embargo, para no crear confusiones acerca del significado de lo práctico en su filosofía, es decir, lo que está relacionado con los principios puros de la razón práctica, al placer que siente el individuo por la representación de un objeto empírico lo llamaremos placer sensible.

41 *Metafísica de las costumbres*, cit., p. 15, (VI:212).

> […] *facultad de desear* supone su *capacidad para ser mediante sus representaciones la causa que haga realidad los objetos de dichas representaciones. Placer* es aquella *representación donde se da una coincidencia entre el objeto o la acción con las condiciones subjetivas de la vida,* o sea, con la capacidad *causal de una representación con respecto a la realidad de su objeto* (o con la determinación de las fuerzas del sujeto para producirlo mediante su acción).[42]

El placer sensible es, por lo tanto, el sentimiento que impulsa a los hombres a tomar una acción para lograr algún fin posible en el mundo empírico o, como lo expresa Kant, para lograr la "realidad" del objeto apetecido. Es importante subrayar que los objetos del placer sensible no se limitan a los objetos empíricos particulares que satisfacen las necesidades físicas de los individuos, sino que abarcan todos los fines que los hombres históricos pueden proponerse y que son posibles de realizar en las condiciones específicas en las cuales éstos se mueven. Kant resalta la muy diversa naturaleza y procedencia de los objetos del placer sensible de esta manera:

> Las representaciones pueden ser de lo más heterogéneas, pudiendo darse representaciones del entendimiento e incluso representaciones de la razón en oposición a las de los sentidos, pero el sentimiento de placer a través del cual constituyen esas representaciones el fundamento para determinar a la voluntad (la conveniencia, el gusto que se espera obtener y que impele a la consecución del objeto) es de una misma clase, en tanto que sólo puede ser conocido empíricamente y por cuanto que afecta a esa misma fuerza vital que se manifiesta en la facultad de desear, no pudiendo a este respecto distinguirse de cualquier otro fundamento determinante salvo por el grado.[43]

Kant da varios ejemplos de fines que son más refinados que otros,[44] pero insiste en que todos son objetos del placer sensible.[45] El sujeto se determina a la acción para realizar sus objetos del placer, los cuales conoce y realiza en el mundo empírico. El historiador, por su parte, puede usar los objetos cuya realización persiguen los hombres

---

42 *Crítica de la razón práctica*, cit., nota a pp. 60-61, (V:9).

43 *Ibid.*, p. 84, (V:23).

44 Entre los ejemplos que Kant ofrece se encuentran la lectura de un libro instructivo, una entretenida y razonada conversación, la cultura de los talentos del espíritu o el ejercicio de la fuerza para aumentar la energía espiritual (*ibid.*, p. 115, (V:23-24). Véase, también: Christine Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, cit., p. 113.

45 Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of practical Reason*, cit., p. 95.

históricos para así inferir los objetos del placer sensible que los motivan a la acción y reconstruir los principios de la felicidad y de la ética que rigen su comportamiento.

Kant parte del presupuesto de que, entre los hombres, proporcionarse el placer y evitar el desagrado afecta "la fuerza vital" de los hombres.[46] La vida para Kant es "aquella capacidad que tiene un ser para actuar conforme a las leyes emanadas de su facultad de desear"[47] y entre los objetos de esta facultad se encuentran los objetos (sensibles) del placer y del desagrado. Advierte, además, que la relación entre el sentimiento de placer y la acción humana no es unidireccional. A veces el sujeto experimenta el placer después de la realización del objeto, debido a que el hombre sólo sabe aquel que le provoca placer por la experiencia.[48] El hecho de que los hombres descubren el placer que les produce un objeto nuevo o el uso nuevo que se puede dar a un objeto conocido es uno de los factores que explican la transformación del mundo histórico y que los impulsan a la exploración y el conocimiento del mundo natural.[49] La serendípite o el descubrimiento accidental (como en el caso del uso del viagra para mejorar el desempeño sexual masculino en el transcurso de su aplicación para controlar problemas cardiacos) en la investigación científica es una expresión de esta característica del placer sensible.

En ambos casos, es decir, si el placer es la causa o el efecto del objeto, el sujeto no determina los objetos que le proporcionan placer o desagrado:[50] los sentimientos de placer y de desagrado "[…] contienen lo *meramente subjetivo* en relación con nuestra representación y ninguna referencia a un objeto para su posible conocimiento".[51] Para

---

46 Kant toma por dada la importancia del sentimiento de placer en la determinación del sujeto a la acción y, en la *Crítica de la razón práctica*, se defiende por no haber expuesto esta idea anteriormente, debido a que considera que "[…] dicha explicación podría suponerse como aportada por la psicología" (*Crítica de la razón práctica*, cit., nota a p. 60, (V:9).

47 *Idem*., véase, también: *Antropología*, cit., p. 174, (VII:276-277).

48 El conocimiento de los objetos empíricos y de su impacto en la facultad de desear sólo es posible por medio de la experiencia. Kant escribe al respecto que "sólo la experiencia puede enseñar lo que nos produce alegría" (*Metafísica de las costumbres*, cit., p. 19, (VI:215) y "[…] como es imposible apercibirse *a priori* de qué representación se verá acompañada por el placer y cuál en cambio por el displacer, entones le incumbiría exclusivamente a la experiencia estipular lo que fuera inmediatamente bueno o malo", *Crítica de la razón práctica*, cit., p. 139, (V:58); véase, también: *ibid*., pp. 80-81, (V:21).

49 *Metafísica de las costumbres*, cit., p. 14, (VI:211).

50 Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of practical Reason*, cit., p. 96.

51 *Metafísica de las costumbres*, cit., p. 14, (VI:212).

el sujeto, el placer que le produce la representación de un objeto o de un curso de acción para lograr algún fin es puramente contingente:[52]

> [...] el placer o el desagrado [...] no expresan absolutamente nada del objeto, sino únicamente una referencia al sujeto. Placer y desagrado no pueden explicarse más detalladamente [...]; a lo sumo pueden indicarse las consecuencias que tiene en ciertas situaciones, para hacerlos cognoscibles en la práctica.[53]

La constitución del sujeto en relación con los objetos que le provocan placer sensible es el resultado de la interacción de una serie de factores, naturales y culturales, particulares y generales. En primer lugar, el sujeto siente placer por aquellos objetos que le permiten satisfacer las necesidades básicas que son el resultado de su "naturaleza animal".[54] A éstas se les agrega el deseo por los objetos producidos y valorados por la sociedad o el grupo al cual el sujeto pertenece.[55] Pero el individuo también exhibe ciertas características que conforman su constitución particular *qua* individuo, las cuales pueden explicarse en parte como resultado de su experiencia personal y de su particularidad fisiológica y psicológica.[56] Debido a la naturaleza meramente subjetiva del sentimiento de placer y a que los factores que lo determinan se derivan de la

---

52 Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of practical Reason*, cit., nota 13, p. 132, y Juan Arana, *Los filósofos y la libertad. Necesidad natural y autonomía de la voluntad*, Síntesis, Madrid, s/f, p. 112.

53 *Metafísica de las costumbres*, cit., pp. 14-15, (VI:212); véase, también: la Reflexión 7202, donde se lee que "sentimos un agrado por las cosas que activan nuestros sentidos porque ellas afectan armónicamente nuestro sujeto y nos permiten sentir nuestra vida sin trabas [...] Vemos, no obstante, que la causa de este agrado no está en el objeto, sino que se encuentra en la constitución individual e incluso específica de nuestra sensibilidad, por lo tanto, no es necesario ni universalmente válido" (*Reflexiones sobre filosofía moral*, trad. de José Santos Herceg, Sígueme, Salamanca, 2004, p. 179, (XIX:276).

54 Kant expone las características de la naturaleza animal del ser humano en su análisis de la disposición para la animalidad del hombre en *La religión*: "La disposición para la animalidad en el hombre se puede colocar bajo el título general del amor a sí mismo físico y meramente *mecánico*, esto es: de un amor a sí mismo en orden al cual no se requiere razón. Esta disposición es triple: *primeramente*, en orden a la conservación de sí mismo; *en segundo lugar*, en orden a la propagación de su especie por medio del impulso al sexo y a la conservación de lo que es engendrado por la mezcla con el otro sexo; *en tercer lugar*, en orden a la comunidad con otros hombres, esto es: el impulso hacia la sociedad" (*La religión*, cit., nota a p. 35, (VI:26); véase, también: *Antropología*, cit., p. 164, (VII:268).

55 La vida en sociedad lleva al hombre a descubrir muchas fuentes nuevas de placer, tales como "[...] los impulsos (por el desarrollo de nuestras disposiciones naturales) al honor, a ampliar nuestro conocimiento, etcétera" (*Metafísica de las costumbres*, cit., pp. 19-20, (VI:215); véase, también: *Antropología*, cit., p. 164, (VII:268).

56 Para el análisis de la importancia de la constitución y la historia psicológicas del sujeto en su determinación a la acción, véase: *Crítica de la razón práctica*, cit., pp. 196-197, (V:96-97).

naturaleza humana y de la experiencia del individuo, éste es pasivo en relación con aquellos sentimientos de placer o de desagrado que le suscitan la representación de los objetos de su posible acción,[57] de la misma manera que el sujeto cognoscente es pasivo en su receptividad de las intuiciones sensibles.[58]

El hombre sólo sabe cuáles objetos le proporcionan placer por medio de la experiencia, pero, una vez que ha identificado tales objetos, la totalidad de sus acciones puede explicarse con base en el principio de que los fines que persigue son la realización de los objetos del placer, sea éste el placer del agente mismo, de acuerdo con el principio egoísta del amor propio,[59] o la felicidad de los demás hombres, de acuerdo con el deber moral de fomentar la felicidad ajena.[60] Desde esta perspectiva, las acciones que resultan de la determinación de la voluntad del individuo por parte de la ley moral tienen que regirse por una regla práctica para la distribución de los objetos del placer sensible,[61] la cual determina el concepto del bien supremo (entendido, en el contexto de la filosofía kantiana de la historia, como el ideal social de la felicidad según principios prácticos generales) perseguido por el individuo o el grupo al que

---

57 En los apuntes tomados por Johann Friedrich Vigilantius de las clases de ética que Kant impartió en el semestre que inició el 14 de octubre de 1793, se lee: "Como un ser natural, el hombre puede ser afectado *per stimulum*, aunque, como un ser libre, este medio es del todo infructuoso. Así que el hombre, en la medida en que está sujeto a impulsos sensoriales, es también totalmente *pasivo* [...] tiene que sobrellevar estos impulsos, debido a que es totalmente incapaz de evitarlos" (*Lectures on Ethics*, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, ed. de Peter Heath y J. B. Schneewind, trad. de Peter Heath, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, p. 262, (XXVII:494); véanse, también: *Crítica de la razón práctica*, cit., p. 82, (V:22) y Christine Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, cit., p. 168.

58 B 74.

59 *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., p. 32, (IV:407).

60 *Metafísica de las costumbres*, cit., p. 240, (VI:388). Kant insiste a lo largo de toda su filosofía práctica que el placer en los objetos sensibles nunca puede fungir como el fundamento de determinación de una acción ética, el cual sólo puede darse de acuerdo con la forma universal de la ley moral, adoptada como la máxima (el principio subjetivo) de una acción. No obstante, la materia de la acción moral, esto es, el objeto cuya realización es el fin de la acción eticamente buena, es un objeto del placer sensible. De acuerdo con este razonamiento, Kant insiste en que el placer intelectual, o el sentimiento moral, que el sujeto experimenta como resultado de haber cumplido con su deber, tampoco puede convertirse en el fundamento de determinación de una acción ética. Para la aclaración de algunas dificultades en la interpretación del deber de promover la felicidad de los demás, véase: John E. Atwell, "Kant and the Duty to promote Others' Happiness", *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, vol. I, sections 3A-3L, cit., pp. 727-733.

61 En la Reflexión 6977, Kant dice que "[...] si la felicidad sólo puede ser una obra de los seres racionales entre sí, entonces es su deber o su función propia el repartirla" (*Reflexiones sobre filosofía práctica*, cit., p. 135, (XIX:218); véanse, también: Reflexiones 6958, 6971, 6972, 6989 y 7310, (XIX:213, 216, 220 y 307-308).

pertenece.[62] El historiador, para explicar las acciones humanas, parte, por lo tanto, del principio de que los hombres actúan para realizar algún objeto o fin de la facultad de desear, sea de acuerdo con el principio del amor propio o de la ley moral. Debido a la naturaleza de la facultad humana de desear, lo que realmente sucede en la mayoría de los casos de la acción humana es que los sujetos se determinan a la acción por una mezcla variable de ambos principios.[63]

---

[62] En su crítica de la razón práctica, Kant reconoce que "una exigencia de la razón pura *práctica* está fundada sobre un *deber*, cual es el convertir algo (el supremo bien) en objeto de mi voluntad para propiciarlo con todas mis fuerzas" (*Crítica de la razón práctica*, cit., p. 266, (V:142). El significado preciso del ideal del bien supremo es la fuente de mucha confusión en la discusión de la filosofía kantiana de la historia, debido a que no existe el más mínimo acuerdo acerca de su contenido y su estatus epistemológico y metodológico. Creemos que, en el contexto de la filosofía kantiana de la historia, sólo cobra sentido la idea del progreso de la humanidad hacia la realización del bien supremo si la entendemos como el progreso hacia el logro del fin final del derecho, quiere decir, hacia la paz perpetua entre todos los Estados nacionales organizados bajo constituciones republicanas. De aquí en adelante nos referiremos a este ideal del bien supremo político y jurídico como "el bien supremo político" (*Metafísica de las costumbres*, cit., p. 196, (VI:355). Gordon E. Michalson (*Kant and the Problem of God*, cit., p. 24 y, especialmente, nota 55) acepta que Kant tiende más hacia este concepto del ideal del bien supremo y cita a Sarah L. Gibbons, *Kant's Theory of Imagination* (Oxford University Press, Oxford, 1994, p. 153) para apoyar su argumento. Muchos otros estudiosos, sin embargo, consideran que el bien supremo al que se refiere Kant en su filosofía de la historia es el bien supremo puramente ético, que Kant define como la relación entre el máximum de virtud con el máximum de felicidad de todos los seres racionales, la cual es posible solamente por la intervención de la divinidad. La creencia en Dios es racional, según nuestra interpretación de la obra kantiana, sólo para aquel agente moral que no puede motivarse para seguir cumpliendo con su deber ético en un mundo que tiende a mostrarse hostil a los esfuerzos humanos por actuar moralmente (véase: "La idea de Dios y el sujeto histórico", pp. 255-265, *infra*). Este ideal ético del bien supremo, por ende, desempeña un papel importante en la motivación de los individuos y contribuye a la tendencia de los hombres históricos de creer en alguna divinidad y de organizarse en iglesias. No sirve, sin embargo, como un principio metodológico para el conocimiento de los fenómenos históricos (debido a lo que Rossi llama la "opacidad cognitiva en la relación entre la disposición moral interna del agente y la conducta externa concreta del mismo agente" (*The social Authority of Reason. Kant's Critique, radical Evil and the Destiny of Humankind*, cit., p. 58). Tampoco puede plantearse como el fin de las acciones de los sujetos históricos, por la misma razón. Por consiguiente, parece que no tiene ningún uso en la filosofía de la historia fuera de el de explicar por qué los hombres tienden a organizarse alrededor de los objetos de la ilusión transcendental y religiosa. De aquí en adelante, nos referiremos al ideal ético y religioso del bien supremo, llamado por Kant "el *corpus mysticum* de los seres racionales", el "mundo moral" (ambos en B 836) o "el reino de la gracia" (B 840), como "el bien supremo ético".

[63] La teoría de la acción y de la moralidad que Kant ofrece en la filosofía crítica constituye, sobre todo, una teoría del conocimiento que determina los principios que llevan a los seres humanos a realizar una acción. De esta premisa resulta coherente suponer que la mayoría de las acciones de los sujetos históricos surge como el resultado de una combinación de diversos principios (lo cual constituye la base para la idea del mal radical de la naturaleza humana desarrollada por Kant en *La religión*). En cambio, una parte importante de la discusión acerca de las interpretaciones "tradicional" y "contrafactual" de la filosofía práctica kantiana parte de la idea de que las acciones se determinan a partir de un solo principio, sea éste el de la ley moral o de las pasiones o inclinaciones del sujeto. Para un análisis de las dos interpretaciones y sus principales exponentes, véase: Daniel Guevara, *Kant's Theory of moral Motivation*, cit., pp. 10-12.

El condicionamiento y la libertad de las acciones humanas

El principio básico de la facultad de desear, que explica todas las acciones humanas a partir de la consecución del algún objeto del placer sensible, sirve para determinar la relación entre el condicionamiento de las acciones de los sujetos históricos por el imperio de la necesidad, en el mundo material, y el ejercicio de la libertad de que éstos son capaces. Para comprender mejor esta relación, habrá que partir del concepto de acción en la filosofía práctica:

> Se llama *acto* [*Tat*] a una acción en la medida en que está sometida a leyes de la obligación, por lo tanto, también en la medida en que se considera al sujeto en ella desde la perspectiva de la libertad de su arbitrio. A través de un acto semejante se considera al agente como *autor* del efecto, y éste, junto con la acción misma, pueden *imputársele*…[64]

La acción realizada por el agente histórico, en otras palabras, es el producto de dos tipos de causalidad: la causalidad natural y la causalidad por libertad. Las leyes naturales, que rigen el comportamiento de toda la materia, incluidos el propio cuerpo y las fuerzas físicas del agente y de los demás hombres, limitan necesariamente las alternativas para la acción disponibles en condiciones específicas. El conocimiento de tales leyes determina cuántas de estas alternativas son tomadas en consideración por parte del agente antes de decidir el curso de acción que tomará. Frente a las alternativas posibles, el agente ejerce su libertad al seleccionar los objetos (los fines) que intenta realizar por medio de sus acciones. Debido precisamente a que, para Kant, todas las acciones humanas son el resultado de alguna representación, sea ésta de un objeto (como el fin inmediato de la acción) o del deber, sería una contradicción plantear que una acción consciente fuera determinada absolutamente por la relación de necesidad causal entre los fenómenos.[65]

---

[64] *Metafísica de las costumbres*, cit., pp. 29-30, (V:223); véase, también: Henry Allison, "Justification and Freedom in the *Critique of practical Reason*", *Kant's transcendental Deductions. The three 'Critiques' and the 'Opus Postumum'*, cit., p. 125.

[65] En la discusión del origen del mal en la naturaleza humana Kant plantea que "buscar el origen temporal de las acciones libres como tales (igual que si fuesen efectos de naturaleza) es, pues, una contradicción; por lo tanto, también lo es buscar el origen temporal de la calidad moral del hombre en cuanto es considerada como contingente, pues ella significa el fundamento del uso de la libertad, fundamento que tiene que ser buscado únicamente en representaciones de la razón (como el fundamento de determinación del libre arbitrio en general)" (*La religión*, cit., pp. 49-50, (VI:39). Véase, también: H. J. Paton, *The categorical Imperative. A Study in Kant's moral Philosophy*, cit., pp. 214-215.

Sin embargo, un principio importante de la filosofía kantiana de la historia es que las acciones de los sujetos históricos están condicionadas por la necesidad, quiere decir, por el conjunto de condiciones naturales, externas a la voluntad del individuo. Éstas abarcan la naturaleza humana y los alcances y las limitaciones de las facultades humanas de conocer y de desear, el estado de desarrollo del conocimiento de que dispone el sujeto en un momento histórico dado y las acciones y los fines de los demás hombres. Sin desestimar, en absoluto, el peso y la importancia de estas condiciones materiales en la determinación de las opciones que tienen los hombres históricos para la acción, hace falta aclarar que la teoría de la acción de Kant no admite la posibilidad de que los hombres sean determinados a la acción necesariamente por las condiciones materiales, quiere decir, totalmente al margen de cualquier posibilidad del ejercicio de su libertad.[66] Así, por ejemplo, aun en las condiciones infrahumanas de los campos de concentración nazis, las cuales fueron creadas para destruir la humanidad y la voluntad de los internados mediante la absoluta arbitrariedad e injusticia del trato recibido, algunos individuos provocaron su propia muerte, como un acto de libertad, para así salvaguardar su dignidad.[67]

La relación entre la libertad y la determinación externa de las acciones humanas se delimita con base en la tesis y la antítesis de la tercera antinomia de la razón pura. La tesis argumenta que existe la posibilidad de la libertad en el curso de los eventos naturales y la antítesis plantea que todo lo que sucede está determinado por las leyes causales de la naturaleza.[68] Nos parece que estas dos perspectivas fijan los límites teóricos entre los cuales se puede pensar la causalidad de todas las acciones en el mundo

---

[66] En su filosofía práctica, Kant insiste en que la libertad humana puede trascender las condiciones empíricas en las que los hombres se mueven, porque "[…] si la libertad de nuestra voluntad no fuera ninguna otra más que la […] psicológica y comparativa y no al mismo tiempo la transcendental, es decir, absoluta […] no sería en el fondo mejor que la libertad de un asador que, una vez que se le ha dado cuerda, lleva a cabo su movimiento por sí mismo" (*Crítica de la razón práctica*, cit., p. 178, (V:97). Roberto Aramayo, en su resumen de la teoría de la acción de Kant, argumenta que sólo en el caso de terceros es válido justificar las acciones humanas como resultado de las circunstancias en las que actúan, mientras el sujeto moral siempre tiene que examinar y evaluar sus actos a la luz de la exigencia incondicionada de la ley moral (Roberto R. Aramayo, *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*, cit., pp. 80-89); nosotros consideramos que ambos criterios pueden aplicarse a todas las acciones humanas, según el fin que se está persiguiendo al evaluarlas.

[67] Véase, al respecto: Bruno Bettelheim, *Sobrevivir. El Holocausto una generación después*, trad. de Jordi Beltrán, Crítica, Barcelona, 1983, pp. 69-110.

[68] B 472 y 473.

histórico,[69] de la misma manera que la esfera de la doctrina del derecho se determina entre los límites establecidos por los dos principios del derecho equívoco, es decir, el derecho de necesidad y la equidad, entre los cuales se da el derecho positivo.[70]

La teoría kantiana de la acción no admite la determinación necesaria (mecánica) de una acción humana consciente, pero propone que cualquier acción, en cuanto fenómeno, tiene que adecuarse a las condiciones de la experiencia posible. La importancia y la contribución de la libertad humana al curso de los eventos históricos ha sido uno de los problemas teóricos más espinosos para la teoría de la historia. Constituye, además, una dificultad especial para la interpretación marxista de la historia, cuyo modelo interpretativo privilegia las condiciones históricas y económicas en la determinación del comportamiento de los sujetos históricos. La base materialista de la teoría marxista de la historia coincide plenamente con la teoría kantiana del conocimiento y comparte su énfasis en la naturaleza empírica de todos los fenómenos históricos y del origen empírico de todo el conocimiento que de ellos se puede elaborar. En el marco de la interpretación de la filosofía kantiana de la historia que defendemos en este trabajo, consideramos que ambos enfoques también atribuyen gran importancia al impulso que los hombres reciben de las condiciones naturales o materiales en la forma en que conocen y actúan en el mundo histórico.[71] Pero la filo-

---

69 Enrique Serrano plantea una idea semejante cuando argumenta que Kant "[...] caracteriza el arbitrio (*Willkür*) como una mediación (elemento activo que unifica los extremos al formar parte de cada uno de ellos) entre la voluntad, identificada con la razón y su ley, y la sensibilidad" ("Sobre el libre arbitrio en Kant y Schopenhauer", *Dianoia. Anuario de Filosofía*, XLI, UNAM/FCE, México, 1995, p. 167).

70 *Metafísica de las costumbres*, cit., pp. 43-46, (IV:233-236).

71 A lo largo de este trabajo, hemos utilizado el término "condiciones materiales" (*materiellen Bedinungen*), empleado por Marx (por ejemplo, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Die deutsch Ideologie, Werke*, 3, Dietz Verlag, Berlin, 1959), para referirnos a las condiciones externas en las que los sujetos históricos tienen que determinar sus acciones y los fines de éstas. Consideramos que este término expresa, con mucha claridad, el concepto que Kant tiene de estas condiciones y que sugiere la coincidencia que creemos encontrar en torno a este aspecto en el método del conocimiento histórico en la obra de ambos pensadores. Kant, sin embargo, nunca utiliza el término como tal; al hablar del mundo histórico en el que los hombres actúan, Kant habla de la "naturaleza" (*Natur*) y de la "necesidad" (*Notwendigkeit*), en el mismo sentido con que habla de ellas en la primera *Crítica*, como lo que está determinado de acuerdo con las condiciones de la experiencia posible (es decir, los principios del entendimiento puro). Cuando Kant habla de condiciones (*Bedingungen*), por tanto, se está refiriendo a las condiciones de la posibilidad de la experiencia, las cuales son idénticas, en su teoría del conocimiento, a las condiciones de la posibilidad del conocimiento; cuando habla de la materia (*Materie, Stoff*), se refiere al contenido sensorial de la intuición a partir del cual el entendimiento puede determinar sus objetos empíricos. En este trabajo, al referirnos a las condiciones en las que los sujetos históricos tienen que actuar, consideramos que los siguientes adjetivos son sinónimos: naturales, históricas, empíricas, necesarias, materiales y externas.

sofía crítica también ofrece una teoría de la espontaneidad (libertad) humana, tanto en el pensamiento como en la acción, que, a menudo, está ausente de las interpretaciones marxistas de la realidad histórica.[72] Esta teoría kantiana de la espontaneidad permite elaborar un principio que combina, para la explicación de las acciones de los hombres históricos, el condicionamiento material con la libertad del individuo.[73]

Kant está plenamente consciente de que la gran mayoría de los hombres tiende a actuar con el fin de promover su propio bienestar, sin que les importe en demasía las consecuencias de sus acciones para los demás hombres.[74] Su teoría de la acción reconoce la importancia del ideal del bien supremo (la conformación del mundo empírico de acuerdo con los principios de la razón práctica pura y la consecuente felicidad de los hombres) como una guía para la determinación de los objetos de la voluntad moralmente buena,[75] pero la observación del curso de los eventos históricos le convence que los hombres tienden a actuar de manera egoísta, al perseguir sus intereses de corto plazo[76] y al hacer excepciones, en beneficio propio, a los códigos jurídicos y morales vigentes.[77] Aun así, la filosofía de la historia tiene que elaborar un principio que sirve para explicar cómo el sujeto se determina para la acción, como resultado de la dialéctica entre su condicionamiento material y el ejercicio de su propia libertad. Tal principio tiene que conformarse a la metodología que subyace a toda la filosofía

---

72 Para un análisis del uso de la filosofía kantiana con el fin de criticar algunas de las posiciones defendidas por el régimen socialista en la China posmaoísta, especialmente en torno a la relación entre las condiciones materiales y la posibilidad del ejercicio de la libertad, véase: Woei Lien Chong, "Combining Marx with Kant: the philosophical Anthropology of Li Zehou", *Philosophy East and West*, vol. 49, núm. 2, abril/1999 (versión electrónica).

73 H. J. Paton, *The categorical Imperative. A Study in Kant's moral Philosophy*, cit., pp. 77 y 142-143 y 276-277.

74 Kant es pesimista en relación con el comportamiento real de los hombres históricos, a pesar de la teoría del progreso que defiende en su filosofía de la historia y la importancia que atribuye a la capacidad humana para la acción moral en su filosofía práctica. Para la expresión de este pesimismo, véanse, entre otras: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., p. 32, (IV:407); *La religión*, cit., pp. 42-43, (VI:32-34) e "Historia universal", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 74, (VIII:178).

75 Kant llama naturaleza suprasensible al ideal de un mundo regido por la razón práctica, en donde impera la justicia y la felicidad. Este ideal constituye un elemento importante en la determinación de los fines específicos que el sujeto persigue de acuerdo con el principio del deber. Al respecto, Kant escribe: "[…] esta naturaleza suprasensible, en tanto nos podemos forjarnos un concepto de ella, no es sino *una naturaleza bajo la autonomía de la razón pura práctica* […] cuya contrafigura (*Gegenbild*) debe existir en el mundo de los sentidos, sin quebrantar al mismo tiempo sus leyes" (*Crítica de la razón práctica*, cit., pp. 116-117, (V:43).

76 *Antropología*, cit., pp. 231-232, (VII:332).

77 Véanse: *Metafísica de las costumbres*, cit., p. 19, (VI:215); "Historia universal", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 81, (VIII:23) y la Reflexión 7059, *Reflexiones sobre la filosofía moral*, cit., p. 150, (XIX:238).

crítica kantiana, el cual plantea que el único fundamento válido para el conocimiento de la inagotable diversidad de los fenómenos del mundo empírico se halla en los principios *a priori* de la razón, tanto la teórica como la práctica.

2. Los principios del agente histórico individual

Las facultades del ánimo humano

Ya hemos visto, en la discusión de la idea de la totalidad de los fenómenos posibles del mundo histórico, que su esquema es la idea racional del progreso de los hombres hacia la realización plena de su libertad externa.[78] El esquema expresa la necesidad que tiene la razón teórica de pensar la totalidad de los objetos del mundo empírico según fines. En el caso de la totalidad de las acciones de los hombres históricos (los fenómenos históricos), el fin pensado en el esquema se expresa como el plan secreto de la naturaleza para el logro de la plena libertad externa de todos los hombres, de acuerdo con el cual se funda la historia como un sistema de conocimiento científico. Debido a que los hombres pueden decidir libremente cómo actuar frente a las alternativas que las condiciones históricas les ofrecen, el esquema de la historia sólo puede elaborarse a partir de los principios de la razón teórica y de la práctica. Es preciso, por lo tanto, corroborar que el concepto de la totalidad de las acciones de los sujetos históricos, considerados en sus mutuas relaciones y con base en los principios de la teoría kantiana de la acción, coincida con el esquema de la historia determinado por la razón teórica. Hace falta, en otras palabras, investigar si los principios que impulsan al sujeto histórico, pensado como individuo y como integrante de la totalidad de los sujetos históricos, a actuar de una determinada manera confirman la idea del progreso de la humanidad, pensada como especie (totalidad), tal como la postula el esquema de la razón teórica.

La exposición de los principios de la razón práctica debe partir, por lo tanto, de la identificación de las "facultades del ánimo humano"[79] que intervienen en la decisión del sujeto individual cuando lleva a cabo una acción para pasar, de ahí, a considerar cómo los individuos reaccionan frente a los demás sujetos sociales, los cuales, a su

---

[78] Véase: "El esquema de la idea de la totalidad de la historia: la naturaleza", pp. 149-153, *supra*.

[79] *Metafísica de las costumbres*, cit., p. 13, (VI:221).

vez, actúan de acuerdo con los mismos principios para la consecución de sus objetos del placer sensible.

El arbitrio y la libertad en sentido negativo

El arbitrio es la parte de la facultad de desear con la cual el sujeto decide, de acuerdo con un principio, qué objeto adoptar como el fin de su acción (entre los diversos objetos posibles), con lo cual genera la motivación suficiente para la realización de tal acción.[80] Cabe aclarar, en esta primera instancia, que sólo se está refiriendo a los objetos inmediatos de la facultad de desear del sujeto, totalmente al margen de la determinación de su arbitrio por los principios racionales del deber, los cuales provienen de la voluntad. La razón por la que el sujeto decide realizar una acción específica es la máxima, o el principio subjetivo, de la acción,[81] la cual refleja el placer sensible que el sujeto espera derivar de la realidad del objeto que constituye el fin de la acción. El sujeto sólo puede motivarse a la acción en pos de la realización de los objetos del placer sensible o para evitar los objetos que le provocan desagrado.[82]

El arbitrio es, como escribe Kant en la *Metafísica de las costumbres*, "la facultad de desear [...] en la medida en que esta facultad está unida a la conciencia de ser capaz de producir el objeto mediante la acción".[83] Se distingue del deseo porque este último es el acto[84] de la facultad de desear que identifica un objeto del placer sensible

---

80 En la segunda *Crítica*, Kant escribe que "[...] el fundamento para determinar el arbitrio [*Willkür*]* es entonces la representación de un objeto y esa relación de tal representación con el sujeto es lo que determina a la facultad de desear para materializar aquel objeto" (*Crítica de la razón práctica*, cit., p. 81, (V:21). Véanse, también: H. J. Paton, *The categorical Imperative. A Study in Kant's moral Philosophy*, cit., p. 60; Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of practical Reason*, cit., pp. 177-178 y Onora Nell (O'Neill), *Acting on Principle. An Essay on Kantian Ethics*, Columbia University Press, New York, 1975, pp. 34-42.

* La palabra alemana *Willkür* es dada como 'arbitrio' o 'albedrío' en las diversas traducciones de la obra kantiana al español. Hemos modificado las versiones que traducen *Willkür* como 'albedrío' por 'arbitrio', como es el caso de la traducción de la *Crítica de la razón práctica* que hemos utilizado en este trabajo.

81 *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., p. 27, (IV:400-401).

82 La importancia de evitar el desagrado lleva a Kant a plantear que "el dolor es el aguijón de la actividad humana" (*Antropología*, cit., pp. 125, (VII:231) y 128, (VII:234-235).

83 *Metafísica de las costumbres*, cit., p. 16, (VI:213).

84 Kant explica que se tiene que entender un acto en dos sentidos: "La expresión 'un acto' en general puede valer tanto del uso de la libertad mediante el cual es acogida en el arbitrio la máxima suprema (conforme a la ley o contra ella), como también de aquel en el que las acciones mismas (según su materia, esto es: tocante a los objetos del arbitrio) son ejecutadas conforme a aquella máxima" (*La religión*, cit., p. 40, (VI:31).

a sabiendas de que no lo puede realizar.[85] Las acciones históricas sólo pueden explicarse con base en los objetos del arbitrio, debido a que ningún hombre va a actuar para obtener un fin que considera irrealizable por medio de su acción.

El sujeto histórico no determina, en absoluto, los objetos sensibles que le causan placer sensible. Las máximas del arbitrio, consideradas nada más en relación directa con los objetos del placer sensible, son contingentes y expresan tanto la experiencia de las condiciones del mundo sensible en el que se ha desenvuelto el sujeto como su constitución psicológica y fisiológica particular. Pensamos los objetos de la experiencia como partes de series regresivas infinitas y esto es cierto tanto para los fenómenos de la naturaleza corpórea (los objetos del mundo sensible, externos al sujeto) como, también, para los objetos de la naturaleza pensante (entendida aquí como los objetos representados en el sentido interno del mismo sujeto, con base en los cuales se generan las máximas del arbitrio).[86] Como resultado, es imposible determinar con exactitud por qué un sujeto adopta una máxima específica. Kant explica la incognoscibilidad del fundamento último de la cadena de máximas que impulsa al sujeto a actuar para la consecución de algún objeto del placer sensible con base en la naturaleza del arbitrio humano. Si tal fundamento fuera una causa natural, la acción del arbitrio no sería libre y el individuo, determinado a la acción por las condiciones materiales, no tendría responsabilidad por sus actos. Como éste no es el caso, Kant dice que el único fundamento posible de una máxima

> [...] no ha de ser buscado en ningún motivo impulsor de la naturaleza sino siempre de nuevo en una máxima; y, puesto que ésta ha de tener también su fundamento y no se debe ni puede indicar fuera de la máxima ningún *fundamento de determinación* del libre arbitrio, uno es remitido siempre más allá en la serie de los fundamentos de determinación subjetivos al infinito, sin poder llegar al primer fundamento.[87]

Las series regresivas de las máximas del sujeto histórico plantean al historiador exactamente el mismo problema cognoscitivo que las series regresivas causales de los fenómenos naturales, con la única diferencia de que aquí se trata de una serie regresiva

---

85 *Metafísica de las costumbres*, cit., p. 16, (VI:213).

86 Sobre la diferencia entre la naturaleza corpórea y pensante, véase: B 874.

87 *La religión*, cit., nota a p. 31, (VI:21).

de las máximas del arbitrio del sujeto histórico. El método que emplea el historiador para resolver el problema también es el mismo que en el caso de las series regresivas de los fenómenos históricos; introduce un recorte arbitrario en su explicación de las razones por las que los sujetos se inclinan más por algunos objetos del placer sensible que por otros. El punto en que el historiador introduce el recorte depende de la naturaleza de los objetos del placer sensible, la disponibilidad de la evidencia histórica, el desarrollo del conocimiento en torno al tema que estudia y las características de su objeto de estudio.[88]

Kant argumenta que el arbitrio es la sede de la libertad humana debido a que se encarga de seleccionar entre los diversos fines (los objetos apetecidos) que el sujeto puede aspirar a realizar en una situación dada.[89] La libertad a que se refiere Kant es en sentido negativo, porque el arbitrio selecciona entre los diversos fines posibles y ejerce su libertad al no dejarse determinar por el placer sensible asociado con la representación de cada uno de los objetos apetecidos y al decidir que un fin específico es preferible a los demás. Al respecto, Kant señala que lo que determina al sujeto a preferir un objeto por encima de otros no es la naturaleza o la procedencia del objeto, sino sólo la cantidad del placer que la representación del objeto le proporciona.[90]

El arbitrio también puede ser libre en sentido positivo, pero sólo en la medida en que se subordine a los principios prácticos de la razón práctica, totalmente al margen de los estímulos sensibles. Sobre la naturaleza del arbitrio humano, Kant escribe:

> El arbitrio que puede ser determinado por la *razón pura* se llama libre arbitrio. El que sólo es determinable por la *inclinación* (impulso sensible, *stimulus*) sería arbitrio animal (*arbitrium brutum*). El arbitrio humano, por el contrario, es de tal modo que es *afectado* ciertamente por los impulsos, pero no *determinado*; y,

---

88 Para la discusión de los regresos empíricos y los principios metodológicos que rigen su conocimiento, véanse pp. 95-116, *supra*.

89 Kant expone claramente que el arbitrio es la base de la libertad en sentido negativo cuando escribe que "las leyes proceden de la voluntad; las máximas, del arbitrio. Este último es en el hombre un arbitrio libre; la voluntad, que no se refiere sino a la ley, no puede llamarse ni libre ni no libre, porque no se refiere a las acciones, sino inmediatamente a la legislación concerniente a las máximas de las acciones [...] por consiguiente, sólo podemos denominar *libre* al *arbitrio*" (*Metafísica de las costumbres*, cit., p. 33, (VI:226).

90 En la segunda *Crítica* Kant escribe que "[...] cuando se plantea la cuestión con arreglo a los fundamentos para determinar el deseo y se ubican dichas motivaciones en el agrado que se espera obtener de alguna cosa, bien poco importa de dónde provenga la *representación* de ese objeto placentero, sino tan sólo cómo y cuánto *complazca*" (*Crítica de la razón práctica*, cit., p. 83, (V:23).

> por tanto, no es puro por sí (sin un hábito racional adquirido), pero puede ser determinado a las acciones por una voluntad pura.[91]

La determinación de los medios adecuados para la realización del fin escogido implica que el arbitrio tiene que incorporar los conocimientos teóricos del mundo natural que el sujeto posee, para poder determinar el uso más eficaz de sus propias fuerzas y de los objetos naturales (incluidos los otros hombres) de los que dispone. En este sentido, el arbitrio opera para que el sujeto pueda ejecutar sus fines en el mundo sensible y el conocimiento elaborado previamente por la razón teórica constituye un elemento importante en el ejercicio de la libertad negativa por parte del agente histórico.[92]

La voluntad y la libertad en sentido positivo

La voluntad proporciona al arbitrio los principios que le permiten a éste jerarquizar los múltiples objetos que el conocimiento y la actividad humanos presentan como posibles fines de la acción.[93] La voluntad es aquella parte de la facultad de desear que formula los principios de acuerdo con los cuales el arbitrio puede seleccionar entre los diversos objetos (del deber o del placer) que le son asequibles en una situación específica.[94] Se pueden entender estos principios como las reglas con base en las que el sujeto práctico puede pensarse como libre[95] y que aplica para ejercer su libertad tanto en sentido negativo como positivo.

El sujeto histórico sólo puede motivarse a realizar una acción determinada a partir de algún principio que sirve para fundamentar su objeto o su fin específico. La

---

91 *Metafísica de las costumbres*, cit., pp. 16-17, (VI:213); véase, también: B 562.

92 Para un análisis de la relación entre el uso de la razón teórica y la práctica en la determinación de la voluntad del individuo, véase: Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of practical Reason*, cit., pp. 39-40.

93 Kant dice que "[…] cabría definir a la voluntad como una capacidad para fijar fines, toda vez que tales fines constituyan, siempre con arreglo a principios, fundamentos para determinar la facultad de desear" (*Crítica de la razón práctica*, cit., p. 140, (V:58-59). La razón, tanto la teórica como la práctica, multiplica los posibles fines de los hombres al infinito. Al respecto, Kant escribe: "Lo que sólo es posible mediante las fuerzas de algún ser racional, puede pensarse como propósito posible para alguna voluntad; por eso los principios de la acción, en cuanto que ésta se representa como necesaria para conseguir algún propósito posible realizable de ese modo, son en realidad en número infinito" (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., p. 38, (IV:415); véase, también: "Comienzo presunto", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 148, (VIII:111).

94 Para la explicación de la diferencia entre los conceptos de arbitrio y de voluntad, véanse: Lewis Beck White, *A Commentary on Kant's Critique of practical Reason*, cit., pp. 35-36 y 176-181 y Lewis Beck White, "Kant's two Conceptions of the Will in their political Context", *Selected Essays on Kant*, cit., pp. 57-67.

95 *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., p. 63, (IV:448).

teoría de la acción en Kant plantea que todas las acciones conscientes de los hombres se llevan a cabo por alguna razón.[96] La racionalidad de las acciones constituye, a su vez, el fundamento para su posible explicación por parte de los historiadores y la base sobre la que se puede elaborar los acuerdos de todo tipo entre los agentes históricos. Kant expresa esta idea de la siguiente manera:

> [...] la libertad del arbitrio tiene la calidad totalmente peculiar de que éste no puede ser determinado a una acción por ningún motivo impulsor *si no es en tanto que el hombre ha admitido tal motivo impulsor en su máxima* (ha hecho de ello para sí una regla universal según la cual él quiere comportarse); sólo así puede un motivo impulsor, sea el que sea, sostenerse junto con la absoluta espontaneidad del arbitrio (la libertad).[97]

Esta capacidad de los seres humanos de actuar con base en principios generales explica cómo los hombres históricos han transformado tanto su entorno natural como las relaciones de muy diversa índole que contraen en el seno de su sociedad. La voluntad es la facultad con la cual los hombres actúan para la realización de sus fines a largo plazo, porque les permite enlazar las razones que les motivan a tomar cada una de una serie de acciones interrelacionadas para la realización de fines complejos.[98] Toda la cultura y la historia humanas son el producto de esa capacidad para la elaboración y la representación jerarquizada de los principios de la voluntad, las cuales orientan al arbitrio del individuo en la decisión acerca de qué acción llevar a cabo en una circunstancia específica. Esa capacidad constituye, a la vez, una de las características que definen la esencia del ser humano.[99]

La voluntad elabora principios de dos tipos, los cuales surgen de la naturaleza del hombre como un ser racional finito: el principio de la felicidad y el principio del deber. Ambos dan unidad a las máximas del arbitrio y así permiten al sujeto jerarquizar entre los diversos fines que se le presentan como posibles en una situación

---

96 H. J. Paton, *The categorical Imperative. A Study in Kant's moral Philosophy*, cit., nota 2, p. 60 y Onora Nell (O'Neill), *Acting on Principle. An Essay on Kantian Ethics*, cit., pp. 40-41 y Onora O'Neill, *Constructions of Reason. Explorations of Kant's practical Philosophy*, cit., p. 83.

97 *La religión*, cit., p. 33, (VI:23-24); véase, también: la Reflexión 7201, *Reflexiones sobre la filosofía moral*, cit., pp. 178-179, (XIX:275).

98 Graham Bird, *The revolutionary Kant. A Commentary on the Critique of pure Reason*, cit., p. 717.

99 *Antropología*, cit., pp. 221-222, (VII:321-322).

determinada. En este sentido, ambos principios son el producto de la razón, que tiene como su fin la unidad de lo múltiple sensible de acuerdo con una regla general.[100] Existen, sin embargo, diferencias importantes entre ambos principios que afectan la manera en que actúan los sujetos históricos y la posibilidad de la explicación de sus acciones por parte del historiador.[101]

El principio de la felicidad

El principio de la felicidad expresa, en un momento histórico dado, la jerarquización que el individuo introduce entre las inclinaciones[102] que siente hacia los objetos del placer sensible (sus fines) y que expresa "su máxima compatibilidad mutua".[103] Esta jerarquización, que sólo puede ser realizada por la razón práctica,[104] es indispensable para que el sujeto pueda ejercer la libertad en sentido negativo, porque se basa en los criterios que le permite seleccionar entre los diversos objetos sensibles relacionados, por él, con el placer sensible.

Debido a que la felicidad es un concepto empírico y que el sujeto sólo conoce sus objetos del placer sensible mediante la experiencia, el contenido del concepto de la felicidad se modifica y se ajusta según la experiencia histórica del individuo y

---

[100] La fuente racional, tanto del principio del deber como de la felicidad, se aprecia en el siguiente pasaje: "[…] pueden, sin embargo, las acciones ocurrir de modo tan conforme a la ley como si hubiesen surgido de principios legítimos; así ocurre cuando la razón usa de la unidad de las máximas en general, que es propia de la ley moral, sólo para introducir en los motivos de la inclinación, bajo el nombre de felicidad, una unidad de las máximas que de otro modo no puede corresponderles" (*La religión*, cit., p. 46, (VI:36-37).

[101] Yoshimichi Nakajima distingue entre la libertad que tiene el individuo de realizar una acción cualquiera (al margen de su contenido moral) y la realización de acciones éticas como una expresión de la capacidad del individuo para la libertad práctica, "Transcendental Freedom and practical Freedom", *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*, vol. II-2, cit., pp. 213-218.

[102] La inclinación, dice Kant, es "el apetito habitual" por algún objeto sensible (*Metafísica de las costumbres*, cit., p. 15, (VI:212).

[103] *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., p. 31, (IV:406). Aunque Kant también dice que la felicidad es la "satisfacción total" de las inclinaciones y de las necesidades del sujeto práctico (*ibid.*, p. 30, (IV:405) o la "suma total de todas las inclinaciones" (*ibid.*, p. 25, (IV:399), nos parece que el concepto de felicidad implica siempre la selección y la subordinación de los diversos apetitos e inclinaciones del sujeto de acuerdo con un principio de la razón práctica. El concepto de la felicidad se expresa más claramente como la "mayor y más duradera satisfacción" de las inclinaciones, la cual se logra "con la reflexión racional" (*Crítica de la razón práctica*, cit., p. 272, (V:147).

[104] Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of practical Reason*, cit., pp. 97-98.

de la sociedad en que vive.[105] La naturaleza empírica y, por lo tanto, contingente del concepto de la felicidad hace que ésta sea irrealizable. Esto se debe, por lo menos, a tres factores:

1. El conocimiento que tienen los hombres del mundo empírico es parcial y no les permite realizar la totalidad de los objetos del placer sensible que se plantean;[106]

2. El afán del logro de los objetos del placer sensible provoca la competencia entre los individuos para la consecución de los mismos objetos. Los conflictos, que surgen entre los hombres como resultado, obstaculizan la realización, por parte de éstos, de sus objetos del placer;[107] y

3. Por ser la felicidad un concepto empírico, es imposible que el individuo la realice en su totalidad en el mundo histórico. Como lo explica Kant, sólo los ideales de la razón práctica pueden pensarse como el fundamento de un posible mundo empírico; el principio de la felicidad, por ser un ideal de la imaginación (que se relaciona con la sensibilidad) jamás sirve para fundamentar un posible mundo empírico: "[...] el problema: 'determinar con seguridad y universalidad qué acción fomente la felicidad de un ser racional', es totalmente insoluble. Por eso no es posible con respecto a ella un imperativo que mande en sentido estricto realizar lo que nos haga felices; porque la felicidad no es un ideal de la razón, sino de la imaginación, que descansa en meros fundamentos empíricos, de los cuales en vano se esperará que hayan de determinar una acción por la cual se alcance la totalidad de una serie en realidad infinita, de consecuencias".[108]

---

[105] Al mismo tiempo, el concepto de la felicidad que los individuos buscan realizar constituye parte de la experiencia de éstos; como dice Kant: "La felicidad no es algo inventado, sino pensado. No es tampoco ningún pensamiento que pueda ser tomado de la experiencia, sino que, más bien, es el que la hace posible" (Reflexión 7202, *Reflexiones sobre la filosofía moral*, cit., p. 182, (XIX:278-279).

[106] *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., pp. 40-41, (IV:418). Al respecto Kant también escribe: "*Felicidad* es el estado de un ser racional situado dentro del mundo, al cual en el conjunto de su existencia le *va todo según su deseo y voluntad*, y descansa por lo tanto en el hecho de que la naturaleza coincida con su finalidad global, así como con el fundamento esencial que determina su voluntad [...] sin embargo, el ente racional que actúa en el mundo no es al mismo tiempo causa del mundo y de la propia naturaleza" (*Crítica de la razón práctica*, cit., pp. 240-241, (V:124).

[107] *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., p. 23, (IV:395-396).

[108] *Ibid.*, p. 41, (IV:418-419). "La sensibilidad —dice Kant— que entra en la facultad de conocer [...] encierra dos partes: el sentido y la imaginación" (*Antropología*, cit., p. 41, (VII:153).

El historiador puede utilizar el principio de la felicidad para explicar cómo los hombres históricos seleccionan entre los diversos objetos del placer sensible que su misma actividad productiva les hace accesibles. Este principio permite explicar las acciones de los sujetos históricos a lo largo de un periodo de tiempo considerable, en el cual éstos enlazan una gran cantidad y diversidad de acciones para lograr algún fin complejo, determinado a partir del concepto de la felicidad que manejan. Nos parece congruente con la teoría kantiana de la acción plantear que entre más avance la cultura humana, quiere decir, entre más el hombre domine a la naturaleza por medio del avance de su conocimiento y de su capacidad tecnológica, se vuelve más posible que los hombres rigen sus acciones por algún concepto de la felicidad. Esto se debe a que los hombres ya no se encuentran frente a unos pocos objetos del arbitrio, sino que cuentan con los recursos y con el conocimiento necesarios para resolver los problemas básicos de la subsistencia. Al mismo tiempo, entre más fácilmente resuelven los hombres estas necesidades, más factible es que se propongan y que realicen fines complejos y a largo plazo. Kant expresa esta misma idea al exponer que la desigualdad es necesaria para el avance de la cultura debido a que las condiciones estrechas y miserables en las que viven la masa de los integrantes de una sociedad permiten a la minoría privilegiada gozar de los recursos y del ocio necesarios para el avance del conocimiento y de las diversas artes.[109] El problema más agudo que enfrenta la especie es el de establecer los principios de acuerdo con los cuales los hombres organicen y rijan su convivencia en sociedad conforme a la voluntad general de los integrantes de la sociedad, para que todos ellos puedan elaborar y realizar sus fines según su propio principio de la felicidad.[110]

---

[109] Kant señala que la desigualdad es la "abundante fuente de tantos males pero, a la vez, de todos los bienes" ("Comienzo presunto", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 158, (VIII:119).

[110] "Historia universal", *En defensa de la Ilustración*, cit., pp. 80-82, (VIII:22-24).

El principio del deber en el sujeto histórico

El principio supremo de la razón práctica, que determina el arbitrio a la acción de acuerdo con la forma universal de la ley moral,[111] al margen de la consideración de las consecuencias empíricas de la acción realizada por el sujeto,[112] define, en su forma pura, el concepto de libertad en sentido positivo.[113] Ésta se expresa en la capacidad humana de trazarse un curso de acción a partir de los principios de la voluntad, con lo cual se introduce un orden nuevo entre los fenómenos de la naturaleza.[114] La capacidad de la voluntad de determinar el arbitrio de acuerdo con principios éticos es la base a partir del cual los sujetos históricos elaboran los diversos conceptos del deber que afectan y, a veces, determinan sus acciones.

El uso del concepto del deber como explicación de por qué los sujetos históricos hayan actuado de una determinada manera tiene que hacerse con el debido cuidado, porque el único material con que pueden trabajar los historiadores son los fenómenos de las acciones pasadas de los hombres. Aun así, Kant considera que es posible distinguir entre aquellas acciones que se realizan de acuerdo con el principio del deber y las que obedecen más bien al principio del amor propio (de la felicidad),[115] aunque el conocimiento que de ahí resulta, como todo conocimiento del mundo empírico, es parcial y perfectible. Sobre este punto, Kant dice que

> […] es el caso, a veces, que, a pesar del más penetrante examen, no encontramos nada que haya podido ser bastante poderoso, independientemente del fundamento moral del deber, para mover a tal o cual buena acción o a este tan grande sacrificio: pero no podemos concluir de ello con seguridad que la verdadera causa determinante de la voluntad no haya sido en realidad algún impulso secreto del egoísmo, oculto tras el mero espejismo de aquella idea.[116]

---

111 Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of practical Reason*, cit., p. 198.

112 Kant plantea, refiriéndose a una máxima éticamente buena, que "[…] la determinación del fundamento del arbitrio no es la materia de éste (un objeto que se le ponga como fundamento), sino la mera forma de la legitimidad universal de su máxima" ("Teoría y práctica", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 251, (VIII:283).

113 Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of practical Reason*, cit., p. 73.

114 B 576; véase, también, p. 75, *supra*.

115 *Crítica de la razón práctica*, cit., p. 80, (V:21).

116 *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., p. 31, (IV:407).

Nos parece que el historiador puede inferir, a partir de las acciones que van en contra del estado de felicidad del sujeto, que éstas se hayan realizado de acuerdo con algún concepto del deber. La filosofía práctica kantiana determina con toda precisión la forma universal del imperativo categórico que define el deber ético del ser racional finito;[117] pero los hombres, debido precisamente a que son seres racionales finitos, sólo pueden usar este principio como un ideal con el cual evaluar sus acciones. El concepto del deber que el historiador puede identificar como el motivo de las acciones de los hombres históricos lo obliga a investigar los principios heterónomos (derivados del placer sensible en algún objeto sensible)[118] que se hacen presentes en el principio del deber adoptado por los agentes históricos. Así, éste cuenta con un principio con el cual explicar por qué los hombres adoptan cursos de acción que van en contra de sus inclinaciones y de su concepto de la felicidad, pero dirigidas a la realización de algún ideal de la razón práctica. Kant ofrece las acciones realizadas de acuerdo con el principio del honor militar como analogía de una acción moral, debido a que aquéllas se determinan a partir de un principio "sin impulsos egoístas". Tal principio no es la expresión del deber ético dictado por la razón práctica pura e, incluso, plantea Kant, en ocasiones ha sido la causa de que se hace la guerra "para mostrar aquel coraje" guerrero, como en el caso de la sociedad medieval o entre las tribus norteamericanas.[119] El principio del honor militar está relacionado con la consecución de objetos del placer sensible, tales como el poder o el reconocimiento social, pero también implica que el sujeto renuncia a otros objetos básicos del placer, como la seguridad física o la vida misma, con lo cual exhibe la capacidad humana de actuar según principios de la voluntad que van en contra de sus impulsos sensibles más fuertes.[120]

---

117 "El imperativo categórico es, pues, único, y como sigue: *obra sólo según una máxima tal que puedes querer al mismo tiempo que se torne ley universal*" (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., p. 43, (IV:421). Véase, también: Onora O'Neill, *Constructions of Reason. Explorations of Kant's practical Philosophy*, cit., pp. 81-83.

118 *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., p. 52, (IV:433). Véase, también: John Rawls, *Lectures on the History of moral Philosophy*, cit., pp. 226-230.

119 "Paz perpetua", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 332, (VIII:365); véanse, también: "Progreso", *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, cit., p. 202, (VII:86) y H. J. Paton, *The categorical Imperative. A Study in Kant's moral Philosophy*, cit., nota 49, p. 56.

120 "Comienzo presunto", *En defensa de la Ilustración*, cit., pp. 147-148, (VIII:110-111).

Aun cuando el historiador puede identificar acciones realizadas conforme al concepto del deber, por parte del individuo o de algún grupo histórico, tendría que explicar los fines particulares que los sujetos se proponen en el mundo sensible para lograr el cumplimiento de su deber, las condiciones históricas en las cuales surge su concepto específico del deber, las posibles razones de la adopción de un concepto del deber específico por el individuo o por el grupo en cuestión y su impacto en sus relaciones con los demás individuos en la sociedad. Todos estos factores sólo pueden explicarse a partir de la combinación de los principios de la razón teórica y práctica que fundamentan la posibilidad de la elaboración de un conocimiento objetivo de los fenómenos históricos.

Ambos principios de la voluntad, el de la felicidad y el del deber, son producto, por lo menos en parte, de la historia y su contenido material se modifica como resultado de la experiencia de los individuos y de los grupos históricos. Los avances en el conocimiento del mundo natural y en el desarrollo de la tecnología, los cambios en la relación del sujeto con los demás hombres y las modificaciones en sus gustos y en los objetos del placer sensible que persigue afectarán el principio de la felicidad y su impacto en el comportamiento de los sujetos históricos.[121] Se puede decir lo mismo en relación con el concepto del deber; los hombres aprenden, a partir de la experiencia, cuáles de sus acciones particulares concuerdan con los fines más generales que se fijan con base en su concepto del deber. Además, las cambiantes condiciones materiales en las que viven los confrontan con la necesidad permanente de modificar su concepto del deber. Los cambios, a lo largo de la historia, en las actitudes y en las reglas prácticas respecto de la producción y el consumo de objetos del placer sensible como, por ejemplo, el alcohol, el tabaco y las drogas reflejan claramente la determinación histórica del contenido material de los conceptos de la felicidad y del deber.

Lo único que permanece constante es la forma legal universal del imperativo categórico.[122] Kant plantea que la voluntad se asemeja a la apercepción en el sentido de

---

[121] Para los cambios que el paso de los años introduce en los principios del individuo, véase: *Antropología*, cit., p. 193 (VII:294).

[122] "Si pienso un imperativo categórico —escribe Kant—, ya sé al punto lo que contiene. Pues como el imperativo, aparte de la ley, no contiene más que la necesidad de la máxima de conformarse con esa ley, y la ley, empero, no contiene ninguna condición a que esté limitada, no queda, pues, nada más que la universalidad de una ley en general, a la que ha de conformarse la máxima de la acción, y esa conformidad es lo único que el imperativo representa propiamente como necesario" (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., p. 42, (IV:420-421). Para una defensa de lo que llama la "fertilidad" del formalismo en la formulación del

que, en términos formales, es siempre la misma facultad de la razón práctica, capaz de generalizar a partir de lo particular dado a la sensibilidad del sujeto.[123] Incluso nos parece coherente plantear que existe una relación dialéctica entre la materia de ambos conceptos, en el sentido de que el sujeto histórico que actúa según algún concepto del deber irá modificando los objetos del placer sensible que reúne en su concepto de la felicidad a raíz de la experiencia que le proporciona el actuar según el deber, sean estas modificaciones en el sentido de reforzar su compromiso con el deber o para mejor conseguir la felicidad.[124]

3. *El sujeto histórico como ser social*

La naturaleza social del sujeto histórico

La teoría kantiana de la acción define al sujeto histórico como un ser racional finito, que determina sus propios fines y los medios para la realización de éstos de acuerdo con los principios de la felicidad y del deber. La filosofía de la historia, que fundamenta el conocimiento teórico de las acciones humanas que resultan del juego entre la necesidad y la libertad en los sujetos históricos, las cuales se realizan en condiciones históricas determinadas, requiere un concepto general y universalmente válido de la naturaleza humana. El concepto de naturaleza humana que Kant desarrolla en su filosofía de la religión ofrece un principio con el cual pensar el uso que hacen los hombres de su libertad, según una regla general aplicable a todas las acciones humanas en la historia. Este principio establece la propensión natural de los hombres

---

imperativo categórico, véase: Onora Nell (Onora O'Neill), *Acting on Principle. An Essay on Kantian Ethics*, cit., pp. 32-34. Para una evaluación del carácter formal de la teoría kantiana del conocimiento del mundo natural y de la moralidad en el contexto de las críticas formuladas por los contemporáneos de Kant, véase: George di Giovanni, *Freedom and Religion in Kant and his immediate Successors. The Vocation of Humankind, 1774-1800*, cit., pp. 171-181.

[123] Sobre la identidad formal y la diversidad material de la voluntad, Kant escribe: "La cuestión de si en los variados cambios internos del alma (de su memoria o de los principios admitidos por ella), el hombre, cuando es consciente de estos cambios, puede decir aún que es *exactamente el mismo* (en cuanto al alma) es una cuestión absurda; pues el hombre sólo puede ser consciente de estos cambios representándose a sí propio en los varios estados como uno y el mismo *sujeto*" (*Antropología*, cit., nota a p. 21, (VII:135).

[124] El procedimiento por medio del cual los agentes morales determinan cuáles deberían ser los fines de sus acciones particulares es lo que Rawls denomina el "procedimiento constructivista", el cual constituye una parte importante de su argumento en el sentido de que la teoría kantiana de la moralidad tiene que entenderse como un "constructivismo moral" (John Rawls, *Lectures on the History of moral Philosophy*, cit., p. 238-241).

históricos a entrar en competencia entre sí por los bienes materiales y culturales disponibles, como el resultado de su interacción en sociedad. El principio sirve, además, para fundamentar la idea del progreso que funge como el hilo conductor con que la razón piensa la totalidad del curso de la historia y con que orienta la investigación científica del mundo histórico.

Kant define la naturaleza humana a partir de la ley que rige el uso que hacen los hombres de su libertad. El concepto de la naturaleza es, para Kant, todo aquello que está sometido a leyes, pero la libre causalidad humana que produce una acción particular (un efecto en el mundo empírico) no pertenece al mundo sensible, tal como se desprende del siguiente pasaje: "se llama *natural* (*formaliter*) lo que se sigue necesariamente según leyes de cierto orden, cualquiera que sea, y, por ende, también del moral (por consiguiente, no siempre sólo del físico)".[125]

El concepto del sujeto histórico, considerado como individuo, sólo señala que todas sus acciones se realizan entre los límites de la determinación, por parte del sujeto, de las posibilidades para la acción en consonancia con las leyes naturales y su determinación autónoma (libre) a la acción, como un ser capaz de realizar acciones por deber. El concepto de naturaleza humana tiene que fundamentarse en un principio *a priori* (es decir, necesario y universal). Esto se debe a que la razón no puede basarse en la experiencia histórica para derivar el principio general de acuerdo con el cual se explica el ejercicio de la libertad por parte de los sujetos históricos; por consiguiente, este principio sólo puede fundamentarse *a priori*.[126] Tiene, además, que determinar la relación entre la capacidad del sujeto histórico para la libertad en sentido positivo (según

---

125 "El fin de todas las cosas", *En defensa de la Ilustración*, cit., nota a p. 298, (VIII:333); sobre el concepto de la naturaleza, Kant escribe: "La universalidad de la ley por la cual suceden efectos constituye lo que se llama naturaleza en su más amplio sentido (según la forma); esto es, la existencia de las cosas en cuanto que está determinada por leyes universales" (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., p. 43, (IV:421).

126 *La religión*, cit., p. 38, (VI:25-26). Sobre el carácter *a priori* del concepto de naturaleza humana, Kant escribe que "[…] el bien o el mal en el hombre (como primer fundamento subjetivo de la adopción de esta o aquella máxima con respecto a la ley moral) es llamado innato solamente en el sentido de que es puesto a la base antes de todo uso de la libertad dado en la experiencia […] y de ese modo es representado como presente en el hombre junto con el nacimiento" (*ibid.*, p. 38, (VI:22), (traducción modificada). Sobre el carácter *a priori* del análisis del mal radical, véase: George di Giovanni, *Freedom and Religion in Kant and his immediate Successors. The Vocation of Humankind, 1774-1800*, cit., p. 190. Richard Bernstein argumenta, en cambio, que Kant no ofrece ninguna prueba *a priori* del mal radical como el carácter de la humanidad a pesar del pasaje citado arriba (véase: "El mal radical: Kant combate contra sí mismo", *El mal radical*, Fineo, México, 2004, pp. 27-78).

el principio del deber) y su capacidad para la libertad en sentido negativo, la cual ejerce al seleccionar sus objetos del placer sensible (según el principio de la felicidad).[127]

Kant caracteriza la naturaleza humana por medio de la comparación del uso general que hacen los hombres de su libertad con su capacidad para la libertad en sentido positivo (la moralidad). La razón de ello es que el principio supremo de la razón práctica, es decir, la ley moral, es el único criterio absolutamente objetivo con el cual se puede calificar las acciones de los sujetos históricos. El concepto de naturaleza humana, por lo tanto, implica la evaluación de la "calidad moral del hombre".[128]

Este concepto de naturaleza humana, que resulta de la dialéctica entre la necesidad y la libertad, indica la cercanía entre las ideas de Rousseau y de nuestro autor[129] y la distancia de ambos con respecto al pensamiento ilustrado en general.[130] Kant toma de Rousseau la idea de que la miseria del hombre moderno es el resultado del desarrollo de la cultura, las artes y las ciencias modernas,[131] las cuales, para Kant, son

---

[127] El principio objetivo marca el uso que los hombres deberían hacer de su libertad, según los principios de la razón práctica pura, mientras las razones por las que los hombres históricos realmente actúan se expresan en los principios subjetivos (las máximas) de sus acciones. El concepto de naturaleza humana, por lo tanto, determina el principio subjetivo (la máxima suprema) de acuerdo con el cual todos los hombres actúan. Al respecto, Kant escribe: "[...] para que no se tropiece en seguida con el término *naturaleza* —el cual, si (como de ordinario) debiese significar lo contrario del fundamento de las acciones por *libertad*, estaría en directa contradicción con los predicados de lo *moralmente* bueno y *moralmente* malo— hay que notar que aquí por naturaleza del hombre se entenderá sólo el fundamento subjetivo del uso de su libertad en general" (*La religión*, cit., p. 37, (VI:20-21).

[128] *Ibid.*, p. 60, (VI:40); véase, también: p. 46, (VI:36).

[129] En los apuntes que hizo en su ejemplar personal de las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, Kant reconoce la contribución de Rousseau a la definición de su concepto de naturaleza humana: "[...] Rousseau descubrió por vez primera, entre la variedad de las formas humanas admitidas, la naturaleza profundamente escondida del hombre y la ley oculta por virtud de la cual queda justificada la providencia, a tono con sus observaciones" (*Notes and Fragments*, cit., p. 9, (II:219-220); la traducción citada es de Wenceslao Roces, *apud* Ernst Cassirer, *Kant, vida y doctrina*, cit., 1997, p. 111). Cassirer identifica el concepto de naturaleza humana como la posibilidad del desarrollo de las capacidades racionales de los hombres y la idea del derecho como una idea pura (de la razón práctica, en el caso de Kant) como los dos factores que más acerca el pensamiento de Kant con el de Rousseau ("Kant and Rousseau", *Rousseau, Kant, Goethe*, Princeton University Press, New Jersey, 1970, pp. 1-60). Para la importancia del pensamiento de Rousseau para la filosofía práctica de Kant, véanse, también: Roberto R. Aramayo, *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*, cit., pp. 21-27; Dieter Henrich, *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*, cit., pp. 55-57; Gordon E. Michalson, *Kant and the Problem of God*, cit., pp. 60-63 y Susan Shell, "Kant's political Cosmology: Freedom and Desire in the 'Remarks' concerning *Observations of the Feeling of the Beautiful and the Sublime*", *Essays on Kant's political Philosophy*, cit., pp. 81-88.

[130] Gordon E. Michalson plantea que "[...] la teoría del mal radical implícitamente pone en duda todo el proyecto ilustrado de la emancipación intelectual y del progreso humano ininterrumpido" (*Kant and the Problem of God*, cit., p. 104).

[131] Robert B. Pippin, *The Persistence of Subjectivity. On the Kantian Aftermath*, cit., p. 117.

la expresión del desarrollo de la razón.[132] Esta misma razón también es la fuente de la posible superación de la situación miserable de la sociedad moderna.[133] La naturaleza humana, para ambos pensadores, no se limita a la idea de la capacidad fija e inalterable para el pensamiento y la acción racionales, de acuerdo con una ley natural, que resultaría, según los *philosophes*, en el progreso inevitable de la especie humana.[134] Más bien, la naturaleza humana expresa la capacidad de los seres humanos para la transformación, a partir de la idea racional de una sociedad más justa y libre, de las condiciones materiales en las que viven, cuya injusticia resulta, precisamente, de las acciones humanas.

Rousseau fue el primero en identificar que la esencia de la naturaleza humana se expresa en la relación dialéctica entre la miseria y el progreso que las acciones humanas pueden producir. Kant examina el problema desde la perspectiva de la razón, lo cual implica que tiene que pensar el sujeto histórico en relación con la idea de la totalidad. En el caso del sujeto histórico, esta idea se halla constituida por la totalidad de los agentes históricos y de sus acciones, la cual determina las condiciones externas en

---

132 Kant argumenta que "[...] muchos, y precisamente los más experimentados en el uso de la razón, acaban por sentir —sean lo bastante sinceros para confesarlo— cierto grado de *misología* u odio a la razón, porque computando todas las ventajas que sacan, no digo ya de la invención de las artes todas del lujo vulgar sino incluso de las ciencias [...] encuentran, sin embargo, que se han echado encima más penas y dolores que felicidad hayan podido ganar" (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., p. 23, (IV:395-396). Para un análisis detallado de este punto, véanse: Richard L. Velkley, *Freedom and the end of reason. On the moral foundation of Kant's critical philosophy*, University of Chicago Press, 1989, pp. 17-43 y 89-135 y Frederick C. Beiser, *Enlightenment, Revolution and Romanticism. The Genesis of modern German political Thought, 1790-1800*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1992, pp. 5 y 27-32.

133 En "Comienzo presunto" Kant escribe que pueden "[...] conciliarse entre sí y con la razón las afirmaciones del célebre J. J. Rousseau, tan a menudo mal interpretadas y, en apariencia, diversas unas con otras. En su escrito *sobre la influencia de las ciencias* y en aquel *sobre la desigualdad de los hombres* muestra con toda exactitud el inevitable conflicto de la cultura con la naturaleza del género humano, considerado como una especie *física*, en que cada individuo debe lograr por completo su determinación; pero en su *Emilio*, en su *Contrato social* y en otros escritos trata de nuevo de resolver el problema más difícil: cómo debe progresar la cultura para desarrollar las disposiciones de la humanidad, considerada como un especie *moral*, de acuerdo con su determinación, de modo que no sea diversa con la especie natural" (*En defensa de la Ilustración*, cit., p. 154 (VIII:116).

134 Kant hace referencia a esta "opinión heroica [...] que ha encontrado sitio sólo entre filósofos y en nuestra época particularmente entre pedagogos", la cual plantea "que el mundo progresa [...] de lo malo a lo mejor, sin detenerse (bien que de modo apenas observable)" (*La religión*, cit., p. 36, (VI:19-20). Sobre el optimismo de los *philosophes* en general con respecto a la inevitabilidad del progreso, véase, también: Carl L. Becker, *The heavenly City of the eighteenth century Philosophers*, cit., pp. 71-118. Sobre las diferencias entre las ideas de los filósofos populares alemanes del siglo XVIII y la filosofía crítica de Kant, véase: George di Giovanni, *Freedom and Religion in Kant and his immediate Successors. The Vocation of Humankind, 1774-1800*, cit.

las que el sujeto realiza sus propias acciones. Como resultado, la naturaleza del sujeto histórico es comprensible, para Kant, sólo si se le considera como un sujeto social.[135]

Esta perspectiva permite comprender que el fundamento subjetivo del uso de la libertad humana no puede explicarse solamente en términos de la constitución del individuo y de su facultad de desear, examinadas por Kant en su crítica de la razón práctica. Tiene que incluir, además, un análisis de la manera en que tal fundamento es afectado por la necesaria inserción del individuo en la sociedad, por medio de lo que Kant llama las "disposiciones para la humanidad".[136]

La disposición natural del sujeto histórico para la competencia: la insociable sociabilidad

Kant identifica tres disposiciones originales al bien en la naturaleza humana (que llama las disposiciones para la animalidad, para la humanidad y para la personalidad).[137] De las tres, la primera, la disposición para la animalidad del hombre, sólo expresa la necesidad que siente éste, de acuerdo con su naturaleza animal, de ciertos objetos para asegurar su propia sobrevivencia y la de la especie humana (los bienes para los

---

[135] Para una crítica feminista de lo que considera (equivocadamente en nuestro juicio) como el concepto individualista del sujeto histórico en la filosofía de la historia de Kant, véase: Susan Mendus, "Kant: 'An honest but narrow-minded Bourgeois'?", *Essays on Kant's political Philosophy*, cit., pp. 183-184.

[136] *La religión*, cit., p. 44, (VI:27).

[137] Para un análisis de las tres disposiciones de la naturaleza humana, véase: Sharon Anderson-Gold, *Unnecessary Evil. History and moral Progress in the Philosophy of Immanuel Kant*, especialmente capítulo 3, "Radical Evil and the ethical Commonwealth", cit., pp. 33-52. Anderson-Gold argumenta que la única forma en que los hombres pueden superar el mal radical de su naturaleza es por medio de la edificación de la comunidad ética, es decir, la organización social de sus actividades éticas, una idea que es sumamente problemática en el contexto de la filosofía práctica de Kant, debido a que la esencia de la eticidad de una acción radica en la determinación de la máxima que impulsa al individuo a actuar de una cierta manera (de acuerdo con el principio supremo de la razón práctica). Al hablar de la comunidad ética, Kant y Anderson-Gold enfrentan el problema de explicar cómo se pueden articular entre sí las máximas de las acciones de diversos individuos, las cuales son necesariamente imposibles de conocer plenamente, para que contribuyan a la creación del mundo moral en la realidad histórica. Anderson-Gold toma algunas de las observaciones menos cuidadosas que Kant hace, acerca de la necesidad de que el sujeto práctico crea en Dios para poder actuar éticamente, para fundamentar su argumento de que los principios básicos de la filosofía práctica se modifican a partir del análisis que Kant realiza, en *La religión*, de las disposiciones de la naturaleza humana y, sobre todo, de la definición del mal radical en términos sociales; escribe al respecto: "El reino inteligible de los fines articulado en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* tiene que adoptar, a la luz de la propensión al mal, una forma social e histórica: la de la comunidad ética" (*ibid.*, p. 71). No compartimos ni sus premisas ni sus conclusiones por razones que deberán quedar claras a lo largo de lo que falta de este trabajo.

que el hombre siente disposición).[138] En este sentido, como dice Kant, "las inclinaciones naturales, son, *consideradas en sí mismas*, buenas, esto es: no reprobables".[139] Evidentemente, la necesidad de tales objetos no es el resultado del ejercicio de la libertad humana.

La segunda disposición, para la humanidad, se refiere específicamente al comportamiento humano que surge como resultado de las relaciones que el individuo entabla en la sociedad. Kant plantea que los hombres históricos sólo pueden realizar sus capacidades mediante sus relaciones sociales y que una parte importante de la felicidad del individuo resulta de cómo es visto por los demás hombres.[140] La disposición para la humanidad, explica Kant, consiste en

> [...] [el] amor a sí mismo ciertamente físico, pero *que compara* (para lo cual se requiere razón); a saber: juzgarse dichoso o desdichado sólo en comparación con otros. De este amor a sí mismo procede la inclinación *a procurarse un valor en la opinión de los demás*; y originalmente, es cierto, sólo el valor de la *igualdad*...[141]

Al plantear que el hombre sólo puede evaluar el grado de felicidad que haya alcanzado en su contexto social específico, Kant está pensando, sobre todo, en la sociedad moderna, cuya movilidad, derivada de su división en clases, hace posible la comparación del estado de todos los integrantes de una sociedad dada. Aun así, la visión de la dinámica social que Kant infiere de la disposición para la humanidad puede aplicarse a cualquier agrupación humana en el seno de las distintas formas de organización social anteriores al surgimiento de la sociedad moderna.[142] Las sociedades

---

138 *La religión*, cit., p. 44, (VI:26-27). Véase, también: John Rawls, *Lectures on the History of moral Philosophy*, cit., p. 222 y nota 54, p. 177, *supra*.

139 *La religión*, cit., p. 78, (VI:58).

140 Kant, en efecto, dice: "Pues sólo en la sociedad y, por cierto, en aquélla que albergue la mayor libertad y, de hecho, una en la que se encuentra un antagonismo en general de sus miembros aunado a la más precisa determinación y seguridad de los límites de esta libertad, para que éste [el antagonismo] pueda coexistir con la libertad de otros; sólo en una sociedad así puede lograrse el más alto propósito que la naturaleza, es decir, el desarrollo de todas las disposiciones de la humanidad" ("Historia universal", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 80, (VIII:22).

141 *La religión*, cit., p. 44, (VI:27). Véanse, sobre este punto: Christine Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, cit., p. 113 y John Rawls, *Lectures on the History of moral Philosophy*, cit., p. 292.

142 No debe perderse de vista que Kant vivía en una sociedad que todavía tenía fuertes tintes feudales; la servidumbre no fue abolida en Prusia Oriental hasta después de la unificación de Alemania en 1871.

estamentarias o esclavistas, con su estricta separación de los diversos grupos sociales, también eran el escenario de conflictos entre los hombres por los bienes culturales disponibles. Tales conflictos podrían expresarse en la lucha, dentro del estamento o grupo cerrado, por los bienes a los que su posición social les otorgaba, o bien podría tomarse la forma de la lucha por conseguir algunos de los bienes asignados a otro estamento por las normas sociales y políticas vigentes.

En sí, la disposición para la humanidad no es la fuente de los conflictos entre los hombres; en una primera instancia, el criterio aplicado por el individuo para medir su grado de felicidad se basa en la igualdad que éste siente en relación con los demás hombres, por medio de su integración en una comunidad de iguales. Sin embargo, la competencia surge entre los miembros de una sociedad, quienes buscan conseguir alguna superioridad en relación con los demás hombres ("procurarse un rango entre sus congéneres" en palabras de Kant)[143] como un elemento en su concepto de la felicidad. Kant señala que el hombre

> sólo es pobre (o se tiene por tal) en la medida en que recela de que otros hombres le tienen por tal y podrían despreciarle por ello. La envidia, el ansia de dominio, la codicia y las inclinaciones hostiles ligadas a todo ello asaltan su naturaleza, en sí modesta, tan pronto *como está entre hombres* y ni siquiera es necesario suponer ya que éstos están hundidos en el mal y constituyen ejemplos que le inducen; es bastante que estén ahí, que lo rodeen y que sean hombres, para que mutuamente se corrompan en su disposición natural y se hagan malos unos a otros.[144]

Esto sucede porque los hombres, debido precisamente a su racionalidad, realizan acciones para anticipar las acciones futuras de los demás hombres;[145] al prevenir

---

143 "Historia universal", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 78, (VIII:21).

144 *La religión*, p. 118, (VI:93-94), (traducción modificada). Véanse, también, los comentarios de Susan Shell en el sentido de que la raíz de todos los males de la sociedad moderna se encuentra en la tendencia de los hombres a perseguir lo que no son más que medios (por ejemplo, el honor y el dinero) como si fueran fines en sí mismos ("Kant's political Cosmology: Freedom and Desire in the 'Remarks' concerning *Observations of the Feeling of the Beautiful and the Sublime*", *Essays on Kant's political Philosophy*, cit., p. 91).

145 La "reflexiva expectación del futuro" constituye el tercer paso del desarrollo de la razón que Kant plantea en su ensayo "Comienzo presunto". Al respecto, Kant escribe que "esta facultad, no sólo de gozar del momento presente de la vida, sino de hacerse presente el venidero, a menudo lejano, es la marca distintiva de la prerrogativa del hombre de prepararse, con arreglo a su determinación, para los fines más lejanos pero también la fuente inagotable de los cuidados y preocupaciones que acarrea el incierto futuro y de los que todos los animales están exentos" (*En defensa de la Ilustración*, cit., p. 151, (VIII:113).

que sus pares van a tratar de hacerse felices a sus expensas, toman medidas preventivas y así provocan que los integrantes de la sociedad compitan entre sí por los bienes culturales y materiales disponibles. Los objetos del placer sensible por los que compiten los integrantes de una sociedad no se limitan a los objetos físicos que, como posesiones, pueden hacer que un individuo se sienta superior a los otros hombres. Como ya se ha comentado,[146] el concepto de los objetos del placer sensible abarca todo lo que pertenece al mundo empírico, incluido, por lo tanto, bienes culturales y sociales como el poder, la riqueza, la fama y la preeminencia social. La competencia por tales bienes lleva los hombres, inevitablemente, a modificar su comportamiento y a buscar su propio interés por encima del interés general expresado en los principios de la razón práctica. Al respecto Kant escribe:

> [...] sobre los *celos* y la *rivalidad* pueden injertarse los mayores vicios de hostilidades secretas o abiertas contra todos los que consideramos como extraños para nosotros, vicios que, sin embargo, propiamente no proceden por sí mismos de la naturaleza como de su raíz, sino que con el recelo de la solicitud de otros por conseguir sobre nosotros una superioridad que nos es odiosa, se dan inclinaciones, por razón de seguridad, a procurársela uno mismo sobre otros como medio de precaución [...] Los vicios que se injertan sobre esta inclinación pueden por ello llamarse también vicios de la *cultura*.[147]

La disposición para la humanidad es la fuente, por lo tanto, de la insociable sociabilidad que Kant ya había identificado en "Historia universal" como el motor de la historia.[148] En este texto, Kant argumenta que la insociable sociabilidad, como parte de la naturaleza humana, impulsa al hombre a "... superar su inclinación a la pereza y, movido por el ansia de honor, de poder o de bienes, a procurarse un rango entre sus congéneres, a los que no puede *soportar*, pero de los que no puede *prescindir*".[149] En *La religión*, que incluye el análisis de la disposición para la humanidad, Kant nos ofrece una visión más compleja de cómo las necesarias relaciones sociales entre los hombres les estimulan a protegerse de las imposiciones de los demás y así desarrollar

---

146 Véase p. 175, *supra*.

147 *La religión*, cit., pp. 44-45, (VI:27), (traducción modificada).

148 Philip J. Rossi, *The social Authority of Reason. Kant's Critique, radical Evil and the Destiny of Humankind*, cit., pp. 52 y 79.

149 "Historia universal", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 78, (VIII:21).

sus talentos. La disposición para la humanidad impulsa a los individuos para que obtengan el reconocimiento de sus pares. Como resultado, la desigualdad surge entre los integrantes de la sociedad, lo cual se debe no sólo a la desigualdad en los talentos y en las capacidades de los individuos, sino también a la competencia que surge entre ellos en torno a los objetos del placer sensible, con los cuales logran aquellos de sus fines que se expresan en términos culturales y sociales. La desigualdad hace posible que la minoría privilegiada desarrolle sus capacidades y logre los avances culturales, tal como se desprende del siguiente pasaje:

> La habilidad no puede desarrollarse bien en la especie humana más que por medio de la desigualdad entre los hombres; pues la mayoría provee a las necesidades de la vida de un modo, por decirlo así, mecánico, sin necesitar para ello de un arte especial, para la comodidad y el ocio de otros hombres que trabajan en las partes menos importantes de la cultura, ciencia y arte.[150]

La desigualdad es causada, por un lado, por la natural desigualdad en las capacidades y los fines de los individuos que constituyen una sociedad en un momento histórico determinado y que compiten entre sí por los bienes sensibles. Por el otro lado, las condiciones materiales en las que los sujetos históricos tienen que moverse expresan la distribución desigual de los bienes sensibles (materiales y culturales) que cada generación hereda de las anteriores (la cual toma la forma, en la sociedad capitalista, de la propiedad privada).

La tercera disposición, para la personalidad, expresa la capacidad humana de determinar su arbitrio por medio de la razón práctica,[151] con la que expresa la capacidad de los sujetos históricos para imponerse normas de conducta que contrarrestan el egoísmo y la competencia que surge entre ellos como resultado de su disposición para la humanidad. Nos parece que las acciones que los principios prácticos obligan al sujeto histórico a realizar son el reflejo de las condiciones históricas en las que éste las lleva a cabo. Al cumplir con su deber, el individuo realiza ciertas acciones que contribuyen a la realización parcial del ideal del bien supremo de la sociedad. Este ideal, tal como lo pueden utilizar los sujetos históricos, no hace más que plantear un principio para la consecución y la distribución de ciertos bienes materiales y culturales (los objetos

---

150 *Crítica del Juicio*, cit., p. 452, (V:432).

151 *La religión*, cit., p. 45, (VI:28).

del placer sensible, determinados por criterios culturales), entre los integrantes de la sociedad, de acuerdo con un principio práctico general.[152] Los objetos del placer sensible, empero, son determinados históricamente, como resultado del desarrollo del conocimiento y de la cultura en general, el cual hace que se multipliquen y se transformen los objetos que los hombres consideran que les dan valor en su contexto cultural. Como resultado, los objetos (los fines) de las acciones que los hombres realizan por deber se van modificando junto con los cambios en los criterios culturales que identifican los objetos sensibles deseables en una sociedad determinada.

Las acciones valoradas culturalmente de acuerdo con el principio del honor militar, que citamos arriba como ejemplo del impulso que el comportamiento de los hombres puede recibir de los principios de la razón práctica, tiene una vigencia limitada debido precisamente a los cambios en las condiciones históricas y, especialmente, al desarrollo de la tecnología militar; un código personal de comportamiento en la guerra sólo es posible en condiciones de desarrollo relativamente modesto de esta tecnología. Al cambiarse las condiciones materiales de la vida de una sociedad histórica, las acciones que se consideran conformes al deber también van a modificarse; aun así, Kant insistiría que una máxima determinada por la razón práctica siempre tendrá la misma forma (la subordinación de las disposiciones hacia la realización de los bienes sensibles a la exigencia de la razón práctica, expresada en la disposición para la personalidad y que impulsa el sujeto para que cumpla con el principio del deber y promueva el bien en su sentido moral).[153]

Cuando los sujetos históricos actúan, la manera en que fijan sus fines surge de la combinación de las diversas disposiciones. Lo que el concepto de naturaleza humana estipula es que esta combinación no se da nada más por contingencia o según las características de los sujetos históricos individuales, sino que las disposiciones de la naturaleza humana se despliegan en el contexto de las necesarias relaciones sociales

---

[152] George Armstrong Kelly es de los pocos estudiosos que escriben en inglés que reconocen que el significado del bien supremo en la teoría kantiana de la historia tiene que identificarse con lo que hemos llamado el bien supremo político, es decir, la realización de una sociedad justa por medio del establecimiento de una constitución republicana y de la paz perpetua entre las naciones (George Armstrong Kelly, *Idealism, Politics and History. Sources of Hegelian Thought*, cit., pp. 140-143).

[153] Kant reconoce que "la expresión *el bien*" encierra cierta ambigüedad y escribe que "[…] o se considera bueno en sí e incondicionado, en oposición a lo malo en sí, o es condicionalmente bueno y se lo compara con el bien peor o mejor, porque el estado resultante de elegir lo último sólo es un estado comparativamente mejor, pero en sí mismo puede ser malo" ("Teoría y práctica", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 249, (VIII:282).

entre los hombres. La naturaleza del hombre histórico, en otras palabras, se define, sobre todo, por su disposición para la humanidad. El peso de las otras dos disposiciones (para la animalidad y la personalidad) en su comportamiento es condicionado por la manera en que los hombres históricos resuelven los problemas que resultan de su disposición para la humanidad; las relaciones sociales de los hombres históricos afectarán cómo conciben, cómo realizan y cómo evalúan su propia felicidad y su papel en la sociedad en general.

El mal radical, que Kant identifica como la característica que define a la naturaleza humana, es el producto inevitable de la disposición para la humanidad.[154] Nuestro autor explica la maldad de los hombres así:

> [...] el hombre (incluso el mejor) es malo solamente por cuanto invierte el orden moral de los motivos al acogerlos en su máxima: ciertamente acoge en ella la ley moral junto a la del amor a sí mismo; pero dado que se da cuenta de que no pueden mantenerse una al lado de la otra sino que una tiene que ser subordinada a la otra como a su condición suprema, hace de los motivos del amor a sí mismo y de las inclinaciones de éste la condición del seguimiento de la ley moral, cuando es más bien esta última la que, como *condición suprema* de la satisfacción de lo primero, debería ser acogida como motivo único en la máxima universal del arbitrio.[155]

La importancia del concepto del mal radical de la naturaleza humana para la filosofía de la historia es que representa el principio para conocer y explicar las acciones concretas de los sujetos históricos. Los hombres buscan su felicidad necesariamente y la felicidad sólo es posible para el hombre histórico en términos culturales y comparativos. El mal radical de la naturaleza humana se debe a que los hombres tienen una propensión natural a distorsionar su capacidad para la acción éticamente buena por su necesidad de los objetos sensibles, socialmente determinados, de acuerdo con su concepto de la felicidad.[156] Las acciones que los hombres ejecutan para asegurar su mera sobrevivencia o para promover o realizar algún principio práctico pueden expli-

---

154 Para un análisis del concepto de mal radical en Kant y una comparación con el tratamiento que Rousseau lo da en su obra, véase: Diane Morgan, *Kant Trouble. The Obscurities of the Enlightened,* Routledge, London, 2000, pp. 160-167.

155 *La religión*, cit., p. 56, (VI:36), (traducción modificada).

156 "Teoría y práctica", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 245, (VIII:278).

carse en términos negativos, como el abandono de la disposición para la humanidad, la cual constituye el impulso principal de los hombres sociales a la acción.

La naturaleza de los objetos del placer sensible y los principios que orientan las acciones de los hombres para su consecución son los dos factores que definen la posibilidad del progreso en la historia. Ambos son el producto, a su vez, de las relaciones que los hombres establecen entre sí en sociedad. Al definir la naturaleza humana así, Kant ofrece la idea del hombre histórico como un ser social de carne y hueso, expuesto a deseos y a apetitos que le hacen entrar en conflicto con los demás integrantes de la sociedad (y con los mandatos de su propia razón práctica, los cuales tomarán la forma de los diversos conceptos del deber, históricamente determinados, que se presentan en los diferentes contextos históricos).

El carácter histórico de la especie

Kant considera que el concepto de naturaleza humana sólo puede determinarse con referencia a la especie humana;[157] ningún hombre particular puede encarnar todas las características que, conjuntamente, constituyen la naturaleza humana, que solamente puede manifestarse y conocerse en la historia, debido a que el peso que tienen las tres disposiciones originales de la naturaleza humana en las decisiones que toman los individuos para la acción se modifica a lo largo del tiempo.[158] El concepto de naturaleza humana, referido a la especie humana entera y, además, la idea racional de la totalidad de la historia se determinan a partir del principio que plantea que las nece-

---

[157] Kant argumenta que el concepto de naturaleza humana no puede determinarse plenamente a partir de las disposiciones del individuo a los dos tipos del bien (el sensible y el moral). Al respecto, escribe: "'El hombre es malo *por naturaleza*' significa tanto como: esto vale del hombre considerado en su especie; no como si tal cualidad pudiese ser deducida de su concepto específico [el concepto del hombre en general] (pues entonces sería necesaria)" (*La religión*, cit., p. 51, (VI:32).

[158] Argumentamos que Kant define el concepto de naturaleza humana *a priori*, a partir de las disposiciones para la humanidad y la personalidad de los hombres históricos y como la expresión del uso de los principios de la razón práctica por parte de los hombres pensados como seres racionales finitos. En cambio, Robert B. Louden plantea que Kant deriva el concepto de la naturaleza humana a partir de consideraciones empíricas y antropológicas (*Kant's impure Ethics. From rational Beings to human Beings*, cit., p. 132). Véanse, también: Gordon Michalson, "The Inscrutability of moral Evil in Kant", Thomist, núm. 51, 1987; Otried Höffe, "Ein thema wiedergewinnen: Kant über das Böse", *F.W.J.Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, ed. de Otfried Höffe y Annemarie Pieper, Akademie, Berlin, 1995, p. 29 y Marcus Willaschek, "How one obtains an intelligible Character", *Praktische Vernunft: Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*, J. B. Metzler, Stuttgart, 1992, p. 152 (todos *apud* Louden, *ibid*., nota 51, p. 132).

sarias relaciones sociales que los hombres históricos entablan entre sí, debido precisamente a su racionalidad, resultan en conflictos por los objetos del placer sensible.

En consonancia con su concepto de la naturaleza como lo que está sujeto a leyes, Kant no espera que la naturaleza humana se modifique, en cuanto a sus disposiciones originales, a lo largo de la historia; cualquier progreso que su filosofía de la historia puede vaticinar para la especie humana no será el resultado de alguna modificación en la calidad moral básica de los seres humanos.[159] La historia trata de las acciones libres de los hombres, lo cual implica que Kant no puede argumentar que el progreso de la especie humana es necesario e inevitable, como pretendían sus contemporáneos ilustrados, basándose en la naturaleza racional de la humanidad.[160] Más bien, Kant considera que la naturaleza humana y, específicamente, la disposición para la humanidad definen el contexto en que los hombres históricos resuelven, según las condiciones materiales específicas en las que les toca vivir, la dialéctica entre su búsqueda de la felicidad y su capacidad de actuar conforme a un principio práctico (en otra palabras, el ejercicio de la libertad en sentido negativo y positivo). Así, el concepto de naturaleza humana puede confirmarse a partir de la historia, porque las acciones humanas van delatando los cambiantes principios según los cuales actúan los hombres históricos. Kant escribió al respecto:

> El carácter de la especie sólo puede derivarse de la historia [...] la especie humana, entendida colectivamente, posee en sí misma una disposición para la habilidad artística por medio de la cual el egoísmo de todos los individuos (*singulorum*) obra a favor de la felicidad de todos (*universorum*) a través de la predisposición moral [...] El carácter de la especie no puede constituirse históricamente a través de la historia nada más. [También] puede inferirse de la razón, siempre y cuando la razón se conozca y se modifique, en el individuo y en relación con los demás.[161]

---

[159] La posibilidad del progreso en la historia se finca en la creciente legalidad de las acciones de los hombres y no en "[...] que con ello haya de aumentar en lo más mínimo la base moral del género humano, para lo cual sería indispensable una especie de nueva creación (una influencia sobrenatural)" ("Progreso", *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, cit., p. 208, (VII:92).

[160] En "Teoría y práctica" Kant apunta que "[...] así como el género humano se halla en constante avance con respecto a la cultura, que es su fin natural, se comprende que progresa hacia lo mejor con respecto al fin moral de su existencia y que tal progreso, en efecto, a veces será *interrumpido*, pero nunca *roto*" (*En defensa de la Ilustración*, cit., p. 283, (VIII:308-309).

[161] *Anthropology, History and Education*, cit., p. 425, (VII:330). Este texto aparece en la versión manuscrita de la *Antropología*, pero no en las dos ediciones de la obra publicadas durante la vida de Kant (1798 y 1800). Fue

Nos parece que el pasaje citado arriba ofrece una clave importante para comprender la idea de la historia que Kant desarrolla en sus escritos sobre la filosofía de la historia y, especialmente, en relación con la idea del progreso. El carácter de la especie humana se revela en los principios, tanto técnicos como prácticos, que se pueden inferir a partir de las acciones de los hombres históricos. Al mismo tiempo, la posibilidad de que el historiador pueda identificar correctamente tales principios depende de la crítica de la razón práctica y técnica que Kant desarrolla en su filosofía práctica. Como se vio en el parágrafo anterior, la característica esencial de la naturaleza humana, tal como la entienden Kant y Rousseau, consiste en la libertad de escoger entre los diversos principios que dirigen las acciones del sujeto para la consecución de los objetos identificados con las disposiciones originales de su facultad de desear. La relación entre las tres disposiciones y su peso relativo en los principios con los que los individuos deciden cómo actuar se va modificando en las cambiantes condiciones históricas. Kant apunta al respecto:

> Por disposiciones de un ser entendemos tanto las partes constitutivas requeridas para él como también las formas de su ligazón para ser un ser tal. Son *originales* si pertenecen necesariamente a la posibilidad de un ser tal [...] Hay que observar además que aquí no se trata de otras disposiciones que aquellas que se refieren inmediatamente a la facultad de apetecer y al uso del arbitrio.[162]

El progreso de los hombres en la historia se debe precisamente a que éstos son capaces de conocer y de modificar el uso que dan a su razón; el progreso se manifiesta en la adopción de principios prácticos para resolver los inevitables conflictos que la vida en sociedad hace surgir.[163] Una de las tareas primordiales del historiador es la

---

incluido por el traductor de la versión inglesa de la *Antropología*, porque éste estima que la versión manuscrita "[...] a veces difiere de modo sustancial tanto de la primera como de la segunda edición de la *Antropología* y, a juicio de muchos estudiosos, nos da una indicación más precisa de las intenciones originales de Kant". Que no se haya incluido en las versiones publicadas de la *Antropología* podría explicarse porque "no está claro qué tanto Kant participó en la preparación del manuscrito para su publicación. (Ya tenía setenta y cuatro años, estaba jubilado y su salud estaba fallando; además, parece que aun cuando era más joven, a menudo permitía que otras personas se hicieran cargo de los detalles de la corrección de las galeras de sus obras)" ("Translator's Introduction", *Anthropology, History and Education*, cit., pp. 228-229).

162 *La religión*, cit., p. 46, (VI:28).

163 Por esta razón no es posible relacionar el mal radical de la naturaleza humana con el pecado original de la religión cristiana, debido precisamente a la perfectabilidad de la naturaleza humana identificada por Rousseau y Kant. Reinhard Brandt, sin embargo, insiste en la equivalencia del mal radical con el pecado original ("La institución política en Kant", *Dianoia. Anuario de Filosofía*, XXXII, 1987, p. 120).

identificación de dichos principios y su papel en las decisiones y en las acciones que los hombres realizan para enfrentar la vida en sociedad.

Conceptualizar correctamente este proceso histórico inevitable, de acuerdo con el concepto de naturaleza humana aplicado a la especie, sólo es posible si se piensa el sujeto histórico individual en el contexto de sus necesarias relaciones sociales y las sociedades humanas en el contexto del devenir histórico.[164] Kant es coherente con este concepto de naturaleza humana en sus escritos dedicados específicamente a la filosofía de la historia, cuyo objeto es la totalidad de la historia de la especie humana,[165] entendida esta última como la idea que se forma la razón teórica acerca del curso de la historia proyectada hacia el futuro de acuerdo con la finalidad que la misma razón práctica identifica para los hombres históricos, es decir, la realización de la paz perpetua.[166]

Los principios metodológicos que el historiador puede derivar de la teoría de la acción no le permiten buscar leyes históricas inamovibles con las cuales ordenar y explicar los fenómenos históricos a lo largo del devenir histórico. Como todo conocimiento del mundo empírico, el conocimiento histórico tiene que partir de sus fenómenos para, de ahí, elaborar los conceptos explicativos que identifican aquellos factores que influyeron en las decisiones tomadas por los hombres históricos con

---

164 Algunos estudiosos insisten que el concepto de naturaleza humana propuesto por Kant se basa en el concepto del sujeto práctico concebido en total aislamiento de sus congéneres, luchando en contra de sus pasiones e intentando aplicar, en su vida cotidiana, unos principios éticos totalmente abstractos y ahistóricos. Un ejemplo de este modo de analizar la filosofía práctica kantiana se encuentra en Robin May Schott, "The Gender of Enlightenment", *Feminist Interpretations of Immanuel Kant*, ed. de Robin May Schott, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 1997, pp. 319-337. Desgraciadamente, este ensayo hace eco de una posición que se encuentra con frecuencia entre los filósofos feministas de habla inglesa y ejemplifica su falta de seriedad en el análisis de los textos de la filosofía práctica kantiana, cuyos preceptos básicos pretenden criticar por medio de argumentos *ad hominem*.

165 "Historia universal", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 75, (VIII:18).

166 Otra vez, encontramos en Yirmiahu Yovel la expresión de una interpretación radicalmente divergente del significado de la filosofía kantiana de la historia en relación con este punto. Para Yovel, el fin de la historia que la razón se fija (y que tiene que realizarse por medio de lo que llama la "historia de la razón") es la plena realización ética de la especie humana en su conjunto; para Yovel, el significado de la idea del progreso en la filosofía de la historia de Kant no es el progreso político hacia la paz perpetua, sino la total y absoluta realización de los fines que la razón práctica (hipostasiada) se plantea (el bien supremo ético). Al respecto, escribe que la historia no es "[...] simplemente historia empírica, sino, sobre todo, historia moral; el ideal hacia el cual la historia ha de progresar no es solamente político sino, por encima de todo, es el intento por fundar un sistema de actitudes intersujetivas basadas en el reconocimiento mutuo del principio de la moralidad" (*Kant and the Philosophy of History*, cit., pp. 170-171).

respecto a los fines que perseguían y los medios que elegían para la consecución de tales fines.

Pero la historia, en cuanto ciencia, le exige al historiador que formule alguna idea racional de la necesaria relación entre la totalidad de los fenómenos históricos. Debido a que los principios causales naturales, los cuales rigen el conocimiento del mundo sensible en el cual actúan los sujetos históricos, son constantes a lo largo de la historia, la idea filosófica de la historia sólo puede elaborarse a partir del concepto *a priori* de la naturaleza humana en cuanto especie. Este concepto expresa, en términos generales, los diversos impulsos a que están sometidos todos los hombres históricos cuando actúan; el historiador tiene que identificar, con la mayor exactitud posible, cómo se combinan estos impulsos en la formulación de los principios que llevan a los hombres históricos particulares a determinar los objetos de placer sensible que buscan realizar y los medios que escogen para tal propósito.

La propensión de la naturaleza humana al mal radical es el producto de la libertad humana; consiguientemente, la filosofía kantiana de la historia puede partir de los inevitables conflictos entre los integrantes de la sociedad humana para, de ahí, plantear la posibilidad de que los hombres aprendan, a través del tiempo, a enfrentar y a resolver sus diferencias con base en los principios prácticos que son capaces de formular y de aplicar en las cambiantes condiciones históricas.

4. La idea del progreso en la filosofía kantiana de la historia

Los conflictos entre los hombres históricos

Kant tiene claro que la desigualdad que surge en la sociedad es la "abundante fuente de [...] males" pero escribe muy poco acerca de cómo se dan los conflictos entre los integrantes de las diversas sociedades históricas. En "Comienzo presunto de la historia humana", plantea que la diferencia en los modos de vida de las primitivas sociedades de agricultores y de las "hordas de pastores trashumantes" hace que se encuentran en un "peligro inacabable de guerra", debido a la tensión entre ambas, suscitada por la disputa por el uso de la tierra.[167] En la *Crítica del Juicio,* Kant sugiere que la desigual distribución de los bienes del placer sensible en la sociedad hace

[167] "Comienzo presunto", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 158, (VIII:119-120).

aumentar los "males" de la sociedad y, especialmente, cuando la cultura progresa al punto en que las disputas más álgidas se dan alrededor de los artículos de lujo y no de los objetos de primera necesidad.[168]

Está claro en la teoría política de la *Metafísica de las costumbres* que Kant, fiel a su época, considera deseable la división de la sociedad entre los propietarios (los ciudadanos activos) y la masa de la población que, en el caso de Prusia en el siglo XVIII, todavía estaba constituida por siervos.[169] Para Kant, el factor de importancia decisiva para su filosofía de la historia es que los hombres en sociedad están impulsados, por su propia naturaleza y, especialmente, por su disposición para la humanidad, al conflicto. Nunca se interesa por las relaciones entre las condiciones materiales y las relaciones sociales y políticas de los integrantes de las diversas sociedades históricas. De acuerdo con Kant, los hombres se agruparán cuando lo consideran necesario para el logro de cualquiera de sus fines; más allá de esta idea general, plantea muy poco más al respecto.

En la *Crítica del Juicio*, la división básica de toda sociedad se expresa como la división de la sociedad en los dominadores y los dominados. Aquéllos gozan de los frutos del trabajo de éstos, quienes reciben algunos beneficios derivados de los avances en el conocimiento y la cultura que logra la minoría privilegiada.[170] Kant reconoce que, de vez en cuando, las tensiones entre los dos grupos llegarán a un punto tal que las condiciones de desigualdad producirán un cambio revolucionario en el Estado o en el grupo político dominante,[171] pero no incluye un análisis de la relación entre los intereses de los diversos integrantes de la sociedad y su actividad política.

Los permanentes conflictos entre los pueblos y los Estados son la expresión de la disposición para la humanidad de los jefes de Estado y de la población cuya voluntad el jefe supuestamente expresa. El resultado de esta disposición en el escenario internacional es el estado de guerra prevaleciente entre las naciones. Aun cuando no

---

168 *Crítica del Juicio*, cit., pp. 452-453, (V:432).

169 *Metafísica de las costumbres*, cit., p. 144, (VI:314-315); Kant escribe que en el feudalismo la sociedad se organizaba "[…] desde la dignidad real, pasando por todos los grados intermedios, hasta el punto en que desaparece del todo la dignidad humana y sólo queda el ser humano, esto es, hasta la clase de los siervos" (*Antropología*, p. 17, (VII:31); sobre la desigualdad, véase, también: "Teoría y práctica", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 262, (VIII:291-292).

170 *Crítica del Juicio*, cit., p. 453, (V:432).

171 "Paz perpetua", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 341, (VIII:372).

hay hostilidades declaradas entre los Estados, se espera que en cualquier momento puedan empezar las acciones bélicas de un Estado contra otro, con el resultado de que todos los Estados se ven obligados a tomar medidas preventivas para evitar que otro Estado, más poderoso o más preparado, lo agreda en el futuro. Esta situación de desconfianza mutua y permanente es lo que Kant llama el estado de guerra,[172] en el cual se repite la misma dinámica de prevención y de competencia que se observa entre los individuos en el seno de las diversas sociedades y, como tal, constituye la segunda fuente de los conflictos inevitables entre los hombres. El progreso en la historia, para Kant, se expresa en el uso que los hombres dan a su capacidad para superar o, mejor, para evitar que surjan tales conflictos por medio de principios prácticos.

La idea del progreso en la historia

La idea del progreso que Kant expone en su filosofía de la historia es la idea del progreso moral de la humanidad hacia "lo mejor",[173] el cual se manifiesta en el progreso hacia la fundación y el perfeccionamiento del Estado republicano.[174] En este contexto, el concepto de lo moral tiene que entenderse en su sentido genérico, como la adopción, por parte de los hombres en sociedad, de leyes de la libertad, tanto jurídicas como propiamente éticas.[175] El conocimiento de la historia, en gran medida,

---

172 *Ibid.*, p. 314, (VIII:348-349).

173 "Progreso", *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, cit., p. 205, (VII:89), y "Teoría y práctica", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 283, (VIII:308).

174 Jean Lacroix capta la idea esencial del progreso en la filosofía de la historia: "Kant tiene una filosofía de la historia, porque pretende no solamente prescribir lo que debe hacerse, sino describir o al menos indicar el sentido y las etapas de la evolución que conduce a la comunidad humana. En efecto, por medio de los sufrimientos y las guerras, y gracias a ellos, la humanidad se encamina hacia una legalidad, hacia un Estado de derecho que, sin confundirse con la moralidad, reúna por lo menos sus condiciones más favorables. Aquí todavía la noción de derecho gobierna todo. La grandeza de la filosofía kantiana de la historia es la de ser una filosofía del derecho que se hunde en la naturaleza y se desarrolla en la libertad" (*Kant y el kantismo*, cit., pp. 95-96).

175 "Las leyes de la libertad —escribe Kant— a diferencia de las leyes de la naturaleza, se llaman *morales*. Si afectan sólo a acciones meramente externas y a su conformidad con la ley, se llaman *jurídicas*; pero si exigen también que ellas mismas (las leyes) deban ser los fundamentos de determinación de las acciones, entonces son éticas" (*Metafísica de las costumbres*, cit., p. 17, (VI:214). Se le recuerda al lector que, siguiendo el uso que Kant le da a las palabras moral y moralidad en la mayoría de los contextos en que los usa, en este trabajo hemos usado moral y moralidad como sinónimos de ética y eticidad. Así, por ejemplo, cuando Kant habla de la ley moral se refiere no a las leyes de la libertad en general que define en el pasaje citado arriba, sino al principio supremo de la razón práctica que determina en qué consiste el imperativo categórico ético para el sujeto práctico. Véase, también, nota 10, p. 11, *supra*.

trata de la exterioridad (las acciones humanas) y, como consecuencia, el progreso que se puede verificar a partir de los fenómenos históricos se expresa y se mide en la creación de las condiciones para el ejercicio de la libertad de los individuos en sociedad, cuya expresión más clara y acabada es la creación del estado de derecho bajo una constitución republicana.[176] Por lo tanto, y debido a la dificultad para saber con certeza los motivos por los que actúan los hombres, la idea del progreso en la filosofía kantiana de la historia se concentra, sobre todo, en aquellos factores que influyen en la legalidad de las acciones de los sujetos históricos.[177] Tienen relativamente menor importancia, en cambio, las razones por las cuales los hombres históricos obedecen al principio práctico (el valor ético de sus acciones).

Kant evalúa y expresa la posibilidad del progreso en la historia en términos morales[178] porque, como ya hemos comentado, el principio supremo de la moralidad es el único criterio universal y necesario para evaluar las acciones humanas. Kant considera, sin embargo, que el cumplimiento del deber jurídico constituye parte de los deberes éticos del individuo;[179] además, la moralización de los hombres en el sentido ético sólo es posible en un estado de derecho regido por una constitución republicana.[180]

---

176 Para el argumento de que el progreso, en la filosofía kantiana de la historia, es hacia la creación de una sociedad y una constitución más justas y la refutación de los planteamientos que ven en la historia el perfeccionamiento ético de la humanidad, véase: Patrick R. Frierson, *Freedom and Anthropology in Kant's moral Philosophy*, cit., pp. 153-162.

177 "¿Qué beneficio le reportará al género humano el progreso hacia lo mejor? —pregunta Kant— No una cantidad creciente de *moralidad* en la intención, sino un aumento de los efectos de su *legalidad* en las acciones conforme al deber, sea cual fuere el móvil que las ocasione" ("Progreso", *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, cit., p. 208, (VII:91). Para un desglose de los distintos estudiosos que apoyan esta interpretación de la idea del progreso como el progreso político, y de otros que la ven como la realización del progreso ético de la humanidad, junto con un intento (fallido a nuestro juicio) por reconciliar estas dos posiciones entre sí, a partir de la defensa de la viabilidad del uso del bien supremo como un ideal de un mundo moral posible en la historia, véase: Robert B. Louden, *Kant's impure Ethics. From rational Beings to human Beings*, cit., pp. 140-164.

178 En "Progreso", escribe que "[…] cuando se pregunta si el género humano (en bloque) progresa continuamente hacia lo mejor, tampoco se trata de la historia natural del hombre […] sino que lo que nos interesa es la *historia moral* […] con respecto al *conjunto* de los hombres (*universorum*) reunidos socialmente y esparcidos en pueblos sobre la tierra" (*Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, cit., p. 195, (VII:79).

179 En la *Metafísica de las costumbres*, Kant plantea que "[…] la doctrina del derecho y la doctrina de la virtud no se distinguen tanto por sus diferentes deberes como por la diferencia de legislación, que liga uno u otro móvil con la ley" (cit., p. 25, (VI:220).

180 Kant tiene claro que la legalidad de las acciones en una sociedad bajo una constitución republicana no implica que haya aumentado su eticidad, sino que la primera es una condición *sine qua non* para el progreso

La idea del Estado, organizado de acuerdo con una constitución republicana perfecta, representa la realización del concepto de derecho, es decir, del "conjunto de condiciones en las que el arbitrio de uno se concilia con el arbitrio de otro según una ley universal de la libertad".[181] La idea del Estado puede utilizarse como el esquema del concepto formal del derecho y como la norma para evaluar el progreso[182] en todas las épocas históricas y todas las formaciones políticas;[183] como una idea de la razón,[184] sin embargo, nunca puede realizarse totalmente en el mundo empírico.[185] Las acciones (los fenómenos históricos) que los hombres se ven impulsados a realizar, como resultado de los diversos costumbres, acuerdos, reglas y leyes[186] que rigen sus relaciones con los demás integrantes de su grupo o de la sociedad entera, pueden

---

propiamente ética de la humanidad ("lo interior de la moralidad", en palabras de Kant). Sobre este punto escribe: "[...] los hombres se aproximan mucho en su conducta externa a lo que prescribe la idea de derecho, aunque no es lo interior de la moralidad, a buen seguro, la causa de aquélla (como tampoco lo es de la buena constitución del Estado, sino más bien al contrario, de esta última hay que esperar la buena formación moral de un pueblo)" ("Paz perpetua", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 334, (VIII:366). Para un análisis de la relación entre la legalidad y la moralidad en el Estado de derecho, véanse: Scott M. Roulier, *Kantian Virtue at the Intersection of Politics and Nature. The Vale of Soul-Making*, cit., pp. 43-83 y Christine Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, cit., p. 209.

181 *Metafísica de las costumbres*, cit., p. 39, (VI:230).

182 "Un Estado (*civitas*) —escribe Kant— es la unión de un conjunto de hombres bajo leyes jurídicas. En cuanto éstas, como leyes *a priori*, son necesarias (no estatutarias), es decir, en cuanto resultan por sí mismas de los conceptos del derecho externa en general, su forma es la de un Estado en general, es decir, el Estado en la *idea*, tal como debe ser según los principios jurídicos puros, Estado que sirve de norma (*norma*) a toda unificación efectiva dirigida a formar una comunidad (por lo tanto, en el intento)" (*ibid.*, p. 142, (VI:313). Lewis White Beck escribe que "el progreso en la historia no se mide por la felicidad del pueblo sino por el criterio formal del imperio de la ley y la extensión de la libertad jurídica" (Lewis White Beck, "Kant and the Right of Revolution", *Selected Essays on Kant*, cit., p. 78). Véase, también: Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, cit., p. 173.

183 Kant establece la relación entre el derecho y la política en "Paz perpetua", al escribir que la política es la "doctrina del derecho aplicado" (*En defensa de la Ilustración*, cit., p. 338, (VIII:370).

184 Wolfgang Kersting, "Politics, Freedom and Order: Kant's political Philosophy", *The Cambridge Companion to Kant*, cit., pp. 354-355.

185 El sistema metafísico de la doctrina del derecho, dice Kant, "es un sistema que surge de la razón"; debido a que "la división perfecta de lo *empírico* es imposible [...] con respecto a los casos de aplicación, únicamente puede esperarse aproximación al sistema y no el sistema mismo" (*Metafísica de las costumbres*, pp. 5-6, (VI:205). Véanse, también, la distinción que señala Enrique Serrano entre la idea de la *respublica noumenon* en el plano normativo y la *respublica phaenomenon* en el plano operativo del análisis político (*La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*, cit., p. 137); Wolfgang Kersting, "Kant's Concept of the State", *Essays on Kant's political Philosophy*, cit., p. 148-149 y Harry van der Linden, *Kantian Ethics and Socialism*, cit., p. 108.

186 Kant distingue, en su filosofía práctica, entre las leyes prácticas (el producto de la razón práctica) y todas las demás reglas e imperativos condicionados, que señalan la necesidad de actuar de una cierta manera para conseguir un fin particular apetecido. Al respecto apunta: "[...] los propios imperativos, cuando están condicionados, es decir, si no determinan sin más a una voluntad en cuanto tal, sino sólo con vistas a un efecto

evaluarse como expresiones de la capacidad de los hombres históricos para generar las condiciones para el ejercicio de su libertad de acuerdo con la idea del derecho.

La *Metafísica de las costumbres* trata de las reglas formales para la realización de la libertad humana, pero las costumbres (*Sitten* en alemán, *mores* en latín) son, en referencia al mundo histórico, las "maneras y formas de vida", las cuales "está[n] tomad[as] de la observación de sí mismo y de la propia animalidad [y] de la percepción del curso del mundo, de lo que sucede y cómo se obra".[187] La idea metafísica del progreso en la historia sirve como un criterio para evaluar todas las "maneras y formas de vida" que se plasman en los variadísimos pactos y acuerdos con los cuales los hombres históricos organizan la convivencia social.

El estado de derecho se crea cuando nace el Estado moderno, constituido por "la unión de un conjunto de hombres bajo leyes jurídicas", el cual sólo es posible como el estado civil, que surge de la "voluntad universal unida" de los ciudadanos bajo una constitución, en el cual la sociedad está sometida a la justicia distributiva.[188] Kant llama al estado no-jurídico, que existe anteriormente a la formación del Estado moderno, el estado natural o el estado social. La diferencia entre el estado jurídico y el no-jurídico es que en este último no existen las condiciones para proteger a los individuos o su propiedad de la violencia que los hombres tienden a ejercer en contra de sus semejantes.[189] En cambio, el Estado ejerce una fuerza irresistible para restringir la libertad de todos a lo que está marcado por las leyes; como dice Kant, "derecho y facultad de coaccionar significan pues, una y la misma cosa".[190]

---

apetecido, constituyen desde luego *prescripciones* prácticas mas no *imperativos*" (*Crítica de la razón práctica*, cit., p. 79, (V:20).

187 *Metafísica de las costumbres*, cit., p. 20, (VI:216).

188 *Ibid.*, p. 142, (VI:313), p. 131, (VI:302) y p. 136, (VI:306). Allen Wood considera que el Estado se crea cuando se establecen los primeros gobiernos de las sociedades agrícolas, con lo cual distorsiona de manera importante el concepto del Estado tal como Kant lo presenta en su filosofía del derecho ("Kant's historical Materialism", *Autonomy and Community. Readings in contemporary social Philosophy*, ed. de Jane Kneller y Sidney Axinn, State University of New York Press, Albany, 1998, pp. 33 y 35).

189 En el estado de naturaleza, escribe Kant, "nadie está obligado a absternerse de atentar contra la posesión de otro, si éste no le ofrece simétricamente también la garantía de que observará con él la misma conducta de abstención [...] si ya puede percibir suficientemente en sí mismo la inclinación de los hombres en general a dominar a los demás (a no respetar la superioridad del derecho de otros, cuando se siente superior a ellos en poder o astucia) [está] autorizado a coaccionar a quien, ya por su naturaleza, le amenaza con la violencia" (*Metafísica de las costumbres*, cit., pp. 137-138, (VI:307).

190 *Ibid.*, p. 42, (VI:232).

Aun así, Kant reconoce que hay acuerdos válidos entre los individuos y los grupos en el estado de naturaleza (cuya materia es del derecho privado, es decir, involucra acuerdos entre los arbitrios de los individuos, pero no de todos los integrantes de la sociedad en su conjunto).[191] Nos parece que la idea del progreso en la historia se realiza por medio de los acuerdos a los que los hombres llegan, y que luego hacen valer, para regir sus relaciones mutuas. La materia de tales acuerdos son las acciones (los medios) o la obtención y el uso de ciertos objetos del placer sensible (los fines) que se avalan o se prohíben por medio de ellos. La participación (o falta de participación) de los integrantes del grupo o de la sociedad en su conjunto en la elaboración y en la aplicación de los acuerdos constituyen la forma de éstos. Es evidente que entre más la materia y la forma de los acuerdos corresponden al derecho, más pueden los modos de convivencia que de ellos resultan contribuir al progreso. Pero también es cierto que el progreso se logra mediante las acciones concretas de los hombres históricos y que un factor muy importante en la evaluación de cualquier proceso histórico implica una investigación del acatamiento de los convenios por parte de los integrantes del grupo al que se aplican.

Si se examinan las muy diversas maneras en que los hombres históricos organizaron su convivencia a la luz de la idea del progreso propuesto por Kant, es decir, a partir del concepto del derecho, surgen algunos criterios básicos con los cuales éstos pueden evaluarse. En primer lugar, Kant señala la importancia de que tales acuerdos contribuyen a la reducción o a la eliminación de la violencia y del uso de la fuerza en la solución de los conflictos.[192] La violencia surge, generalmente, cuando los individuos quieren lograr sus fines personales y egoístas en contra de los deseos de otros individuos, quienes buscan conseguir los mismos objetos del deseo sensible o persiguen otros fines. Aceptar que sus conflictos se resuelven por medio de un acuerdo pactado implica que los individuos involucrados acatan el principio general del derecho, al subordinar su inclinación hacia el objeto apetecido (al ejercer su libertad

---

[191] *Ibid.*, p. 137, (VI:306).

[192] El derecho existe, en primer lugar, para frenar la violencia; al respecto, Kant escribe: "Del derecho privado en el estado de naturaleza surge, entonces, el postulado del derecho público: en una situación de coexistencia inevitable con todos los demás, debes pasar de aquel estado a un estado jurídico, es decir, a un estado de justicia distributiva. — La razón para ello puede extraerse analíticamente del concepto de *derecho* en las relaciones externas, por oposición a la *violencia* (*violentia*)" (*ibid.*, p. 137, (VI:307). La paz perpetua, que es el fin de toda la doctrina del derecho, se lograría con la eliminación del uso, o de la amenaza del uso, de la violencia en las relaciones entre los Estados nacionales.

en sentido negativo) a un principio socialmente constituido y validado (un ejercicio de su libertad en sentido positivo). Crear y respetar los pactos para evitar la violencia es, por lo tanto, un deber moral (en sentido genérico).[193] En el estado de naturaleza, el progreso se mide por medio de los acuerdos en relación con la obtención y la distribución de los objetos del placer sensible que los hombres pueden pactar (su materia), la manera en que se legitiman tales pactos y la extensión de su vigencia en la sociedad en cuestión (su forma) y el grado en el que son obedecidos.

Kant ofrece un ejemplo de cómo el ejercicio de la violencia, en este caso al romper un pacto ya hecho, atenta contra el derecho (y el progreso), al referirse a

> [...] [un] enemigo que, en vez de cumplir lealmente las condiciones de la capitulación con la guarnición de una fortaleza sitiada, la maltrata durante la evacuación o rompe el pacto de otro modo, [el cual] no puede ya quejarse de injusticia si su enemigo le hace la misma mala jugada cuando se presenta la ocasión.[194]

El ejército agresor no puede quejarse de injusticia si su enemigo le agrede en una situación semejante porque éste actúa de acuerdo con el mismo principio que aquél; pero ambos ejércitos, al romper los pactos, actúan en detrimento del concepto del derecho. Al respecto, Kant escribe que

> [...]en realidad [ambos ejércitos] son injustos en grado sumo, porque privan de validez al concepto de derecho mismo y entregan todo a la fuerza bruta —por así decirlo— legalmente y de este modo destruyen el derecho de los hombres en cuanto tal.[195]

El progreso también se manifiesta en los fines que los hombres se fijan. En general, nos parece válido decir que entre más los hombres son capaces de fijarse y realizar fines alejados de su inclinaciones sensuales y patológicas más básicas, más

---

[193] Kant reproduce una de las leyes naturales identificadas por Hobbes como necesarias para la paz en la sociedad civil, aunque existen diferencias radicales en la manera en que estos dos filósofos fundamentan su filosofía política. Hobbes estipula que la tercera ley de la naturaleza es "que los hombres cumplan los pactos que han celebrado" ["that men performe their Covenants made]" (*Leviathan, or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth, ecclesiasticall and civill*, cit., p. 74).

[194] *Metafísica de las costumbres*, cit., nota a p. 138, (VI:308).

[195] Kant apunta que "esta diferencia entre lo que sólo *formaliter* es injusto y lo que es injusto también *materialiter* tiene un uso diverso en la doctrina del derecho" (*ibid*, nota a p. 138, (VI:307).

los acuerdos que crean (y respetan) con los demás hombres contribuirán al progreso. El proyecto educativo del *Philantropinum* suscitó el entusiasmo de Kant porque consideraba que el plan educativo de Johann Basedow, el fundador del proyecto, contribuía al cambio por el cual los hombres dejan de ser "criaturas animales [y] son transformados en ser humanos [...] a través de la educación".[196]

La forma de los acuerdos entre los sujetos históricos se expresa en la participación de éstos en la formulación de los acuerdos o en el grado en que se aplican a los integrantes de la sociedad: entre más universal la aplicación de una norma, más se acerca al concepto del derecho. Kant delata sus prejuicios, propios de la época en que vivía, con respecto a la participación de la mayoría de la población en la actividad política en su notoria distinción entre los ciudadanos activos y pasivos del Estado republicano. Está claro que, para él, era más importante que la legislación se conformara a lo que la voluntad general de los ciudadanos expresaría si éstos fueran seres que actuaban racionalmente y no consideraba necesario que tal legislación fuera realmente la expresión de la voluntad de los ciudadanos de carne y hueso.[197] Con respecto a la forma de los acuerdos entre los arbitrios de los integrantes de las sociedades históricas en el estado de naturaleza, nos parece que lo decisivo para Kant es el grado de universalidad de la aplicación de la regla o norma. La aspiración, que tiene su origen en el pensamiento de Rousseau, de que la ley sea la expresión de la voluntad general y de la capacidad para la libertad, en sentido positivo, de los integrantes de la sociedad

---

[196] "Essays regarding the *Philanthropinum*", *Anthropology, History and Education*, cit., p. 102, (II:449). La educación contribuye al progreso y, en palabras de Kant, "es el fenómeno más grandioso que ha aparecido este siglo para el mejoramiento de la perfección de la humanidad; por medio de ello todas las escuelas en el mundo recibirán una forma diferente y la raza humana se liberará de las restricciones de las escuelas existentes" (*ibid*., "Translator's Introduction", p. 98). Sin embargo, en otros pasajes Kant expresa sus dudas acerca de la eficacia de la educación para la realización del progreso, debido a que no existe nada que garantice que los educadores cumplan con sus deberes, porque ellos también son productos de la sociedad en que viven y son afectados por todos sus vicios y limitaciones.

[197] Existe, para Kant, una tensión entre el principio formal del derecho, que fundamenta la libertad de todos en el estado de derecho, y su realización en las condiciones específicas de la época histórica que les toca vivir. Sobre la tensión entre la idea y la realización de la idea del derecho, Kant dice que "[...] un ser dotado de libertad [...] no puede ni debe reclamar, conforme al principio *formal* de su arbitrio, ninguna otra clase de gobierno para el pueblo al que pertenece sino aquella en la cual todos sean colegisladores, esto es, el derecho de los hombres [es] algo sagrado que está por encima de cualquier precio [...] y que ningún gobierno [...] puede violar. Pero ese derecho sólo es una idea cuya realización se ve subordinada a la condición de que sus *medios* concuerden siempre con la moralidad, algo que el pueblo no debe transgredir jamás [...] *Mandar* autocráticamente y, pese a ello, *gobernar* de un modo republicano, es decir, con el espíritu del republicanismo y por analogía con él, es lo que hace a un pueblo sentirse verdaderamente satisfecho con su constitución" ("Progreso", *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, cit., nota a pp. 203-204, (VII:86).

es algo que Kant sólo considera posible, en algún futuro indeterminado, en el Estado representativo moderno; para ambos pensadores, la idea de la libertad está expresada en la capacidad del individuo (o de la sociedad civil) de darse a sí mismo la ley que tiene que obedecer.[198]

Se puede ilustrar este punto con las medidas tomadas por los integrantes de las sociedades agrícolas primitivas para defenderse de las agresiones de las tribus trashumantes de pastores en su disputa por el uso de la tierra.[199] Al respecto, nuestro autor apunta que la formación del gobierno primitivo entre los agricultores se debe a

> [...] una disposición para la constitución civil y la justicia pública, al principio, desde luego, sólo respecto a las mayores violencias, cuya venganza ya no se dejaba al individuo, como en el estado salvaje, sino a un poder adecuado a leyes que da consistencia al conjunto, es decir, una especie de gobierno, por encima del cual no se encuentra ejercicio alguno de poder.[200]

En este caso, la defensa de la tierra de la comunidad agraria es el resultado de la organización de un gobierno primitivo que ejerce la violencia en contra de los pastores para beneficio de todos los integrantes de la sociedad. A Kant no le interesa especialmente cómo se constituye este gobierno primitivo; lo importante es que se organiza la defensa de las tierras agrícolas y que los integrantes de la sociedad en cuestión obedecen sus órdenes. Kant está consciente de que la mayoría de los gobiernos históricos son el producto de la violencia de los grupos dominantes hacia los grupos dominados.[201] Al vivir los individuos sometidos a una fuerza superior que se hace

---

198 Sobre la relación entre Rousseau y Kant en torno al uso de la idea de la libertad en la política y la ética, Lewis White Beck apunta: "La doctrina de la autonomía fue anticipada solamente por Rousseau, porque sólo él se percató de la esencial conexión entre la ley y la libertad, mientras otros [pensadores] en el siglo XVIII contemplaban la ley nada más como una restricción sobre la libertad. Aunque Rousseau resolvió su conexión esencial solamente en relación con la política y Kant adoptó su doctrina con pocos cambios en esta esfera, la doctrina del autogobierno de ciudadanos libres por medio de la ley es profundizada por Kant y convertida en una doctrina moral y metafísica. Junto con Rousseau, Kant puede decir que la obediencia a la ley que uno se ha dado a sí mismo es la única libertad verdadera" (Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of practical Reason*, cit., p. 200).

199 Véase, también: Allen W. Wood, "Kant's historical Materialism", *Autonomy and Community. Readings in contemporary social Philosophy*, cit., pp. 24-25.

200 "Comienzo presunto", *En defensa de la Ilustración*, cit., pp. 158-159, (VIII:119).

201 "Los salvajes —dice Kant— no establecen ningún dispositivo para someterse a la ley y hay que inferir también a partir de la naturaleza de los hombres incultos que habrán empezado a ser sometidos por la violencia" (*Metafísica de las costumbres*, cit., pp. 177-178, (VI:339).

responsable de la defensa de la tierra, éstos suprimen su inclinación por la venganza individual al obedecer las órdenes del gobierno que organiza su defensa según un principio más universal. El progreso radica en la aceptación, por parte de un grupo de hombres, de un principio de convivencia social más universal.[202]

Nos parece que existe una relación dialéctica entre la imposición de las normas que limitan la tendencia de los hombres a perseguir sus objetos del placer sensible más básicos (el ejercicio de la libertad negativa para controlar su disposición para la animalidad) y el desarrollo de su capacidad para promover e imponerse normas que son el producto de acuerdos entre los diversos individuos o grupos en una sociedad dada (la libertad positiva). Entre más el hombre aprenda a controlar sus impulsos egoístas patológicos, más capacitado estará para aceptar las normas sociales y disfrutar los beneficios que éstas le trae; entre más disfruta los nuevos bienes sociales que la convivencia pacífica y consensuada le traen, menos inclinación sentirá por las acciones impulsivas y egoístas. El progreso histórico, por lo tanto, puede manifestarse en cualquier expresión de la capacidad de los hombres históricos para acatar el principio del derecho, en relación con los fines que se proponen (la materia) o en relación con la naturaleza de los acuerdos por los cuales los realizan (la forma).

Kant menciona sociedades legítimas que pueden formarse en el estado de naturaleza, tales como las sociedades conyugales, familiares y domésticas.[203] En este punto coincide con los planteamientos de Vico; ambos consideran que el progreso de la humanidad puede rastrearse a partir de las primeras medidas adoptadas por los hombres para resolver los problemas de su vida en sociedad de acuerdo con reglas generales de convivencia. Vico, por su parte, identifica el matrimonio, la religión y la costumbre de enterrar a los muertos como las primeras convenciones de convivencia social y como las primeras manifestaciones de la capacidad de la humanidad de transformarse a sí misma y a sus condiciones de vida.[204]

---

202 Véase, también: Enrique Serrano, *La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*, cit., pp. 188-189.

203 *Metafísica de las costumbres*, cit., p. 136, (VI:306).

204 "Observamos —argumenta Vico, en referencia a las primeras manifestaciones de progreso de la humanidad— que todas las naciones, tanto bárbaras como humanas, aunque fundadas de forma diversa, al estar lejanas entre sí por inmensas distancias de lugar y tiempo, custodiaron estas tres costumbres humanas: todas tienen alguna religión, todas contraen matrimonios solemnes, todas sepultan a sus muertos [...] Así por la dignidad de que 'ideas uniformes, nacidas en pueblos desconocidos entre sí, deben tener un principio común de verdad' [Dignidad XIII], les debe haber sido dictado a todas ellas. Por estas tres cosas comenzó la humanidad en

La garantía del progreso en la historia y las disposiciones para la personalidad y la humanidad

Kant plantea, de manera inequívoca, que la razón puede pensar la totalidad de la historia como un proceso que muestra un progreso inevitable, aunque no continuo. Si bien es cierto que hay progreso en el conocimiento y en la transformación del mundo material con los cuales los hombres históricos realizan sus objetos del placer sensible (el progreso cultural), Kant también considera que hay progreso en la adopción de principios para normar las relaciones entre los hombres (el progreso hacia el fin moral genérico de la humanidad, es decir, hacia la realización del bien supremo político). Al respecto, escribe: "[...] se me permitirá asumir que, así como el género humano se halla en constante avance con respecto a la cultura, que es su fin natural, se comprende que progresa hacia lo mejor con respecto al fin moral de su existencia".[205]

Los dos elementos con los cuales Kant plantea la necesidad del progreso en la historia forman parte del concepto de naturaleza humana que expone en *La religión*. El primero de ellos es la disposición para la personalidad de los hombres (su capacidad de actuar por deber). El segundo, la disposición para la humanidad, constituye la garantía de que los hombres progresen, porque crea las condiciones de necesidad que impulsan a los hombres históricos para superar los conflictos que su propio egoísmo genera.

a. El progreso como resultado de la disposición para la personalidad

Los hombres históricos son capaces de actuar de acuerdo con los diversos principios del deber (jurídico y ético) que tienen vigencia en su sociedad. Kant se basa en esta capacidad, que se manifiesta en la disposición para la personalidad de la naturaleza humana,[206] para plantear que el progreso es posible en la historia. Los hombres, en

---

todas las naciones, y por ello todas deben custodiarlas santamente para que el mundo no se embrutezca y no vuelva a la selva de nuevo. Por eso tomamos estas tres costumbres eternas y universales por los tres principios de esta Ciencia [la historia]" (*Principios de ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones, en esta tercera edición corregida, aclarada y notablemente enriquecida en un gran número de lugares por el mismo autor (1744)*, cit., p. 158).

205 "Teoría y práctica", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 283, (VIII:308-309).

206 Kant define la disposición para la personalidad como "[...] una facultad de determinar el arbitrio incondicionadamente, mediante la mera representación de la cualificación de las máximas de éste para la legislación universal y, por lo tanto, de ser por sí misma práctica" (*La religión*, cit., p. 43, (VI:26).

otras palabras, son capaces de formular y de adoptar reglas de convivencia de todo tipo y que concuerdan con la exigencia de la razón práctica de que éstas garanticen o, por lo menos, aumenten la libertad de los individuos sometidos a ellas. Tales reglas pueden expresar la libertad de los individuos en su sentido negativo, en la medida en que los obligan a no actuar bajo el impulso de sus apetitos e inclinaciones sensibles inmediatos, o en sentido positivo, al establecer el deber de actuar de acuerdo con principios que la razón práctica dictaría a cada individuo o, en su forma más desarrollada, como el resultado de la expresión de la voluntad unificada y multilateral de todos los integrantes del grupo o de la sociedad entera.[207]

b. El progreso como resultado de la disposición para la humanidad

Debido a la pugna inevitable entre los apetitos sensibles de los hombres y la restricción o la superación de éstos mediante acciones realizadas por deber, no se puede garantizar, a partir de la naturaleza humana del individuo, que la historia de los hombres como especie (la totalidad) sea la historia de un progreso lineal y continuo. En cambio, Kant plantea que el progreso en la historia está garantizado por "la gran artista *naturaleza* (*natura daedala rerum*), en cuyo curso mecánico brilla una evidente finalidad, ya que a través del antagonismo de los hombres prospera la armonía aun contra su voluntad".[208]

La naturaleza a que se refiere Kant aquí es la naturaleza humana,[209] en el sentido de que su disposición para la humanidad (su insociable sociabilidad)[210] crea las condiciones de conflicto y de guerra que obligan a los hombres a progresar, en muchas ocasiones a pesar de sus propios deseos.[211] La idea de la garantía del progreso consiste

---

[207] Las leyes prácticas, sean éstas jurídicas o éticas, se distinguen de las costumbres porque expresan la necesidad objetiva de obedecer la ley, mientras las costumbres solamente expresan la necesidad subjetiva que siente el individuo, producto de las condiciones históricas contingentes.

[208] "Paz perpetua", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 327, (VIII:360-361).

[209] Al preguntarse qué medios garantizan el progreso, Kant plantea que "[…] no dependerá tanto de lo que *nosotros* hagamos […] como de lo que la *naturaleza* humana haga en y con nosotros, para *forzarnos* a seguir una vía a la que difícilmente nos someteríamos nosotros mismos" ("Teoría y práctica", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 285, (VIII:310).

[210] Sharon Anderson-Gold, "Ethical Community and the highest Good", *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*, vol. II/2, cit., pp. 235-236.

[211] Para Kant, el aspecto más importante del progreso en la historia es "lo que la naturaleza hace, a este propósito, en relación con el fin que la razón humana impone como deber y, por tanto, como fomento de su *propósito*

en el impulso que reciben los hombres para adoptar normas y reglas de convivencia como la forma más eficiente para la solución de los inevitables conflictos que surgen de la competencia entre los individuos en sociedad o entre los pueblos o los Estados. Por esta razón, Kant contesta afirmativamente a la pregunta acerca de la posibilidad del progreso en la historia en su ensayo "Teoría y práctica": "¿Hay en la naturaleza humana disposiciones por las que se puede comprobar que la especie progresa siempre hacia lo mejor, y que el mal del pasado y del presente se perderá en el bien del futuro?"[212]

La disposición que fundamenta la idea de la garantía del progreso es la disposición para la humanidad, la cual crea, inevitablemente, las condiciones de conflicto que hacen que los hombres se sienten motivados a adoptar principios prácticos para posibilitar su continuada convivencia. La adopción de tales principios no puede predecirse con certeza en ningún momento histórico determinado, pero sí puede pensarse como una tendencia necesaria en el transcurso de la totalidad de la historia humana. Como lo expresa Kant, "[…] tal progreso, en efecto, a veces será interrumpido, pero nunca roto".[213]

El progreso en la historia, por lo tanto, se logra cuando grupos de sujetos históricos o sociedades enteras obedecen o, mejor, adoptan voluntariamente reglas o principios para resolver sus conflictos o para normar sus relaciones mutuas. La libertad del arbitrio de los individuos para conseguir los objetos del placer sensible que satisfacen sus inclinaciones y sus apetitos sensibles es subordinada a la libertad, expresada en el ordenamiento de la vida en sociedad según reglas, que rigen las relaciones entre los arbitrios de los integrantes del grupo o de la sociedad en su conjunto. Si aplicamos esta interpretación de la idea del progreso al modelo de sociedad propuesto por Kant, el cual plantea que ésta se divide entre dominados y dominantes, se ve que el progreso puede pensarse, para todas las épocas históricas y para todas las formas sociales, como el acotamiento de la libertad de los individuos y, especialmente, de los inte-

---

moral, y cómo ofrece la garantía de que lo que el hombre *debiera* hacer según las leyes de la libertad, pero que no hace, lo hará sin que la coacción de la naturaleza dañe esta libertad" ("Paz perpetua", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 332, (VIII:365).

212 *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 281, (VIII:307).

213 "Teoría y práctica", p. 283, (VIII:309-310), *ibid*; véase, también: "Comienzo presunto", nota a p. 156, (VIII:118), ambos en *ibid*.

grantes de los grupos dominantes, por medio de reglas, normas y principios que se aplican a los integrantes de un grupo en particular o de la sociedad en su conjunto.

Los casos que Kant utiliza para ilustrar la idea del progreso en la historia son el ingreso de un pueblo a una constitución civil y la aceptación hipotética, por parte de los Estados, de una constitución cosmopolita y de una federación de naciones. La manera en que Kant explica este proceso resalta cómo los conflictos, producto de la disposición para la humanidad de los hombres históricos, impulsan a éstos para que adopten principios jurídicos que resulvan sus diferencias, de acuerdo con su disposición para la personalidad. Aunque Kant habla de que estos cambios resultan de la necesidad, su propia teoría de la acción indica que ninguna acción humana es determinada necesariamente por las condiciones en el mundo fenoménico,[214] por lo cual argumentamos que tales condiciones sólo impulsan o condicionan a los hombres para que actúen de acuerdo con principios jurídicos. La necesidad a la que Kant se refiere es aquella que se infiere de la naturaleza conflictiva y, a la vez, racional de los seres humanos y no la necesidad asociada con las leyes de la naturaleza que expone en la primera *Crítica*. Al respecto, Kant escribe:

> Así como la violencia general y la necesidad resultante de ella tuvieron que decidir a un pueblo a someterse a la coacción que la razón misma le prescribe como medio; a saber: a las leyes públicas, y a ingresar en una constitución *civil*, también la necesidad resultante de las continuas guerras con que los Estados tratan sin cesar de disminuirse o subyugarse mutuamente, ha de llevarlos, al fin, aun contra su voluntad a ingresar en una constitución *cosmopolita* [...] o bien [...] la necesidad les debe forzar a [...] un estado jurídico de *federación* conforme a un *derecho de gentes* concertado en común.[215]

La adopción de una constitución civil y de una constitución cosmopolita, en el caso del Estado individual, y la creación de una confederación de todos los Estados son ejemplos claros de cómo los hombres modernos pueden o podrían adoptar principios jurídicos, los cuales se derivan de la razón práctica y, consiguientemente, crean condiciones para el ejercicio de su libertad.

---

[214] Véanse pp. 180-184, *supra*.

[215] "Teoría y práctica", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 285, (VIII:310-311); véase, también: "Historia universal", *ibid.*, p. 80, (VIII:22).

La idea del progreso y las teorías del conocimiento y de la acción

Al complementar la idea del progreso con otros elementos derivados de las teorías del conocimiento y de la acción que se encuentran en la filosofía crítica, nos parece que ésta se justifica cabalmente en el contexto de la filosofía kantiana de la historia, con lo cual se fundamenta su uso en el método del conocimiento histórico y en la explicación del curso de los eventos históricos mismos.

En primer lugar, la idea del progreso histórico puede apoyarse en ciertas características de la facultad cognoscitiva humana. Un elemento que contribuye poderosamente a la capacidad que tienen los hombres históricos para el progreso es el carácter histórico de todo su conocimiento. Los fenómenos naturales sólo nos son dados a la sensibilidad bajo la forma del tiempo. El conocimiento que el hombre tiene de sí mismo, en cuanto agente histórico o sujeto cognoscente, y de la sociedad en la que vive, sólo puede elaborarse a partir de sus experiencias pasadas. En un cierto sentido, la posibilidad del progreso se finca en la capacidad de los hombres de aprender de sus experiencias.[216] Los daños que les ocasionan sus conflictos y, en especial, la guerra, les impulsarán a que los eviten, en la medida de lo posible, en el futuro. Al mismo tiempo, los ensayos que los hombres realizan en el ejercicio de la libertad, al adoptar principios prácticos (los cuales, por definición, son más universales y, por lo tanto, más racionales que los reglas técnico-prácticas),[217] les indicarán el camino más apropiado para resolver o para evitar sus conflictos en el futuro. Kant está plenamente consciente de que la libertad sólo se aprende a manejar adecuadamente por medio de la experiencia:

> Confieso que no puedo acomodarme a esta expresión de la que se sirven también hombres sensatos: cierto pueblo (en vías de elaborarse una libertad legal) no está maduro para la libertad; los siervos de un propietario rural no están maduros para la libertad; y así también: los hombres en general no están

---

[216] Kant argumenta que la naturaleza ha impuesto a la especie humana la tarea de aproximarse a la idea de la constitución perfecta (como condición previa del logro de la paz perpetua) y agrega que "[…] los conceptos correctos de la naturaleza de una constitución posible requieren una gran experiencia, acostumbrada a la marcha del mundo, y, sobre todo, una buena voluntad preparada para aceptarla; pero tres piezas semejantes pueden muy difícilmente juntarse alguna vez o, cuando suceda, ya tarde, luego de muchos intentos en vano" ("Historia universal", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 82, (VIII:23-24); véase, también: "Comienzo presunto", *ibid.*, nota a p. 156, (VIII:117-118).

[217] Para la diferencia entre los principios moral prácticos y las reglas técnico prácticas, véase nota 9, p. 168, *supra*.

> aún maduros para la libertad de creencia. Según un supuesto tal la libertad nunca tendrá lugar; pues no se puede *madurar* para ella si no se ha sido ya antes puesto en libertad (hay que ser libre para poder servirse convenientemente de las propias fuerzas en la libertad). Los primeros intentos serán desde luego burdos, comúnmente incluso ligados a un estado más molesto y más peligroso que cuando se estaba bajo las órdenes, pero también bajo la providencia, de otro; pero no se madura jamás para la razón si no es por medio de los *propios* intentos (que uno ha de ser libre para poder hacer)".[218]

La importancia del carácter histórico de todo conocimiento del mundo empírico (incluido el conocimiento histórico) se manifiesta, sobre todo, en el papel de la memoria histórica de los eventos históricos más significativos para la ampliación del ejercicio de la libertad. En este sentido, la Revolución Francesa ofrecía a Kant y a sus contemporáneos un ejemplo destacado de un proceso en el que los integrantes de una sociedad lograban "[...] la *evolución* de una constitución *iusnaturalista* que, aunque se conquiste en medio de brutales contiendas [...] nos hace aspirar a una constitución que puede no ser bélica, es decir, la republicana".[219] La importancia de este ensayo de la libertad por parte de un pueblo radica no sólo en los efectos que tiene en la organización de la constitución y de la sociedad, sino, sobre todo,

> porque un fenómeno semejante *no se olvida jamás* en la historia humana, pues ha revelado en la naturaleza humana una disposición y una capacidad meliorativa que político alguno hubiera podido argüir a partir del curso de las cosas acontecidas hasta entonces, constituyendo lo único que aúna en el género humano naturaleza y libertad según principios jurídicos internos, si bien, por lo que respecta al tiempo, sólo podía augurarse como un acontecimiento indeterminado y contingente.[220]

---

218 *La religión*, cit., nota a p. 226, (VI:188); citado también por Javier de Lucas ("Anotaciones sobre el principio kantiano de publicidad", *Dianoia. Anuario de Filosofía*, XXXIII, 1987, p. 139), para quien la libertad de expresión es la más importante; véase, también: "Orientarse", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 181, (VIII:145-146).

219 "Progreso", *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, cit., p. 204, (VII:87-88). Para un análisis del significado de la cultura francesa y, sobre todo, de la Revolución Francesa para los intelectuales alemanes del siglo XVIII, véase: George Armstrong Kelly, "The French Revolution enters German Thought and History", *Idealism, Politics and History. Sources of Hegelian Thought*, cit., pp. 83-88.

220 "Progreso", *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, cit., pp. 204-205, (VII:88); véase, también: "Historia universal", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 82, (VIII:23).

El estudio y el conocimiento de la historia también contribuyen a validar la idea del progreso, debido precisamente a que por medio de ellos se puede identificar y valorar correctamente los procesos históricos que más importancia tienen en la creación de las condiciones que posibilitan el ejercicio de la libertad de los hombres, o que mantienen vivo su recuerdo en la memoria colectiva de una sociedad o de la humanidad misma. En este contexto, el carácter objetivo y verídico del conocimiento histórico en la filosofía crítica kantiana cobra un peso especial. Si, como insisten las teorías relativistas del conocimiento histórico, se niega toda objetividad al conocimiento de los procesos históricos más significativos, cada nueva generación de hombres está condenada a partir de cero en la elaboración del conocimiento[221] y la experiencia histórica acumulada no tendrá ningún peso en la toma de decisiones de los hombres y de las sociedades futuros. El conocimiento histórico objetivo, aunque sea parcial y corregible, como tiene que serlo de acuerdo con la teoría kantiana del conocimiento, valida la posibilidad de que la humanidad pueda aprender de sus experiencias pasadas e intentar, por lo menos, no repetir algunos de sus errores más catastróficos.

La teoría de la acción también fundamenta la posibilidad del progreso en la historia humana, al poner la razón práctica y, por lo tanto, la libertad, en sus sentidos positivo y negativo, en la base de todas las acciones intencionales de los seres humanos, las cuales son, como ya se ha insistido, los fenómenos del conocimiento histórico. La libertad implica que los sujetos históricos no son determinados a la acción por sus condiciones materiales; pueden seleccionar entre los diversos objetos del placer sensible disponibles (según su principio de la felicidad) y hasta pueden actuar con base en principios prácticos que se concretizan en el principio del deber que adoptan. La libertad del arbitrio humano genera la posibilidad de que los hombres transformen el mundo en que viven a partir de cambios en los principios de su voluntad, de acuerdo con los cuales actúan, sin otro límite que su propia capacidad para adoptar y realizar principios cada vez más universales. El mundo histórico es el producto de las acciones humanas,[222] así que se puede plantear, *a priori* y sin ningu-

---

221 "Historia universal", p. 76, (VIII:19) y "Comienzo presunto", nota a p. 156, (VIII:117), ambos en *En defensa de la Ilustración*, cit.

222 Desde la primera *Crítica*, Kant argumenta que el mundo histórico es el producto de la actividad humana; sobre la posibilidad del estado de derecho escribe: "[…] las leyes se refieren a algo que es por entero obra nuestra, algo de lo cual podemos ser la causa nosotros mismos por medio de esos conceptos [del derecho]. Pretender, en cambio, saber cómo los objetos en sí mismos, cómo la naturaleza de las cosas, se hallen bajo

na referencia al curso de los eventos en el mundo histórico, que el hombre es capaz de transformar su mundo de acuerdo con los principios de la razón práctica. En este juicio sintético *a priori* se fundamenta la idea del progreso necesario de la humanidad en el tiempo histórico indeterminado.

El egoísmo bien entendido

Los principios de la razón suscitan mucha oposición por parte de los hombres, porque imponen una estricta disciplina que restringe, en la esfera del conocimiento metafísico, el conocimiento válido de los objetos suprasensibles y que se opone, en el campo de la filosofía práctica, a las acciones que no conforman con el deber. En muchos momentos, los hombres se rebelan en contra de "la lenta y pesada razón",[223] pero en las ocasiones en que conscientemente adoptan principios prácticos que los llevan a cumplir con su deber (ético o jurídico) e, incluso, en aquellos casos cuando son obligados, por la voluntad de otro, a obedecer reglas prácticas (exclusivamente jurídicas, en este caso), viven en carne propia los beneficios que les trae el ordenamiento de su vida social según los principios de la razón práctica.[224]

Kant expone esta idea en la primera *Crítica*, al plantear que la felicidad de los ciudadanos, la cual nunca debe ser el fin del Estado, sigue naturalmente de una constitución republicana perfecta.[225] También está presente en la idea de la "moralidad autorrecompensadora",[226] con la que Kant expresa la relación que se puede suponer entre el aumento en la moralidad (especialmente la legalidad) de las acciones de los hombres en general y el mejoramiento en sus condiciones de vida, el cual trae como consecuencia el aumento de su felicidad. Para que la racionalización de la vida de los hombres en sociedad produzca sus efectos, hace falta que pasen por muchos ensayos

---

principios y tengan que ser determinados mediante simples conceptos, constituye una exigencia, si no imposible, al menos contradictoria" (B 358).

223 "Orientarse", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 180, (VIII:145).

224 Enrique Serrano argumenta que Hobbes ya había señalado que la experiencia de los beneficios del orden civil impulsará a los hombres a someterse a éste y agrega que "la peculiaridad de Kant consiste en retomar esta perspectiva dentro de un marco deontológico, en el que se establece que la validez de la legalidad no está dada por el cálculo utilitario, sino por el principio racional de la reciprocidad" (*La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*, cit., p. 144).

225 B 373.

226 B 837; véase al respecto: Peter Byrne, *Kant on God*, cit., p. 106.

y fracasos;[227] aun así, en "Progreso" Kant expresa su confianza de que la humanidad llegará a darse cuenta de los beneficios del uso adecuado de su razón y que el "egoísmo bien entendido" contribuirá a que las acciones de los hombres se tornen más legítimas y que las relaciones entre los Estados reflejen la misma tendencia.[228]

La idea del progreso incluye, por lo tanto, una concepción dialéctica de los efectos de la legalización de la vida social. Por un lado, los hombres, en muchas ocasiones, se ven obligados a adoptar principios prácticos para ponerse de acuerdo y resolver sus conflictos. Al vivir los efectos de la adopción de estos principios prácticos y comparar los resultados que generan con la situación que vivían anteriormente, los hombres se darán cuenta de los beneficios que les acarrean y sentirán un impulso más fuerte para aplicar los principios de la razón práctica para resolver sus conflictos subsecuentes.[229]

Con la idea del progreso en la historia, Kant no pretende identificar una ley histórica de acuerdo con la cual se dan los fenómenos históricos de manera necesaria, ni tampoco está señalando que la historia sea un proceso que desembocará, en algún futuro indeterminado, en la realización del fin de la paz perpetua, que la razón práctica identifica como la realización plena de la libertad externa de los hombres.[230] La

---

227 Para que los hombres históricos lleguen "a aquel estado que la razón les hubiera podido indicar sin experiencias tan tristes" hace falta que primero pasen por "muchas desolaciones, retractaciones y hasta agotamiento interior en general de sus fuerzas" ("Historia universal", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 83, (VIII:24).

228 "Progreso", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 208, (VII:91-92). Cabe reiterar que Kant, en consonancia con su concepto de naturaleza humana, no incluye, en la idea del progreso histórico, el progreso ético de los hombres.

229 Los hombres también sentirán un impulso por obedecer el código moral imperante en su sociedad e, incluso, estarán en condiciones de ampliar y profundizar tal código como resultado de las condiciones de seguridad engendradas por el estado del derecho. Sobre este punto, Kant escribe: "En el interior de cada Estado [la maldad] queda encubierta por la coacción de las leyes civiles, ya que la tendencia de los ciudadanos a la violencia está contrarrestada por un poder mayor, a saber, el del gobierno; y así no sólo el conjunto recibe una apariencia moral (*causae non causae*), sino que, al impedirse el arranque de tendencias contrarias a la ley, se facilita realmente el desarrollo de la disposición moral de respeto inmediato al derecho" ("Paz perpetua", *En defensa de la Ilustración*, cit., nota a p. 345, (VIII:375-376). Véanse, también: Patrick Riley, "The "Place" of Politics in Kant's practical Philosophy", *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*, vol. II/2, cit., p. 271; Harry van der Linden, *Kantian Ethics and Socialism*, cit., p. 137 y Robert B. Louden, *Kant's impure Ethics. From rational Beings to human Beings*, p. 149. En la *Crítica del Juicio* (cit., pp. 453-454, (V:433), Kant también discute el impacto de las ciencias y las artes en el potencial de los hombres de actuar éticamente.

230 "La *paz perpetua* —arguye Kant— (el fin último del derecho de gentes en su totalidad) es ciertamente una idea irrealizable" (*Metafísica de las costumbres*, cit., p. 190, (VI:350). Véase, también: Wolfgang Kersting, "Politics, Freedom and Order: Kant's political Philosophy", *The Cambridge Companion to Kant*, cit., pp. 363-364.

idea del progreso en la historia ciertamente se finca en las disposiciones que constituyen la naturaleza humana y, en especial, la dialéctica entre la insociable sociabilidad de los hombres en sociedad (su disposición para la humanidad) y su capacidad para resolver sus conflictos por medio de la adopción y realización de principios prácticos (su disposición para la personalidad).[231] Debido a que las acciones humanas son el producto de la libertad, Kant no pretende que el curso de la historia, o el conocimiento empírico que de ello se puede elaborar, revele el constante progreso del género humano hacia lo mejor.

El sentido en que Kant argumenta que el progreso es inevitable tiene que entenderse, en primera instancia, como una idea de la razón teórica, a partir de la crítica que Kant realiza de ésta y, especialmente, en relación con la idea de la totalidad de la historia. Dicha crítica sólo puede comprenderse con base en el uso del esquema de la razón teórica, con el cual será posible definir la importancia que la idea del progreso tiene para el conocimiento y la explicación de las acciones humanas en la historia, entendida como una ciencia. Una vez fundamentada la naturaleza y los límites en el uso teórico de la idea del progreso, se puede examinar la importancia que ésta tiene para la razón práctica de los sujetos históricos, como un motivo para que los hombres históricos actúen para promover la realización de su libertad externa y como un principio que les permite identificar aquellas acciones que mejor concuerden con este fin general en las condiciones materiales específicas en las que actúan.

---

[231] Jean Lacroix, *Kant y el kantismo*, cit., p. 98.

5. El uso y los límites de la idea del progreso en la filosofía kantiana de la historia

La idea del progreso en la filosofía de la historia y el esquema de la historia de la razón teórica

Sobre el concepto del necesario progreso de la humanidad, Kant escribe que

> [...] no se trata sólo de un principio bienintencionado y recomendable en la práctica, sino válido asimismo —mal que les pese a los escépticos— para la teoría más rigurosa, aquello de que el género humano ha estado progresando siempre hacia lo mejor y así continuará en lo sucesivo; lo cual, si no se considera únicamente lo que puede ocurrir en un pueblo determinado, sino que se hace extensivo a todos los pueblos de la tierra —quienes deberían ir participando paulatinamente en ello— abre la perspectiva de un tiempo indefinido.[232]

Este pasaje señala que la idea de la historia como una totalidad, en constante progreso hacia "lo mejor", emana de la razón teórica, lo cual suscita la duda de cómo puede la razón teórica, que conoce cómo son las cosas, postular cómo tiene que ser la totalidad de las cosas en el futuro.

La respuesta se encuentra, en primer lugar y como ya se ha visto, en el esquema de la razón teórica, el cual, en cuanto expresión de la idea de la totalidad, sólo puede darse en términos teleológicos, vale decir, como el objeto de alguna voluntad suprasensible, por analogía con la finalidad humana.[233] Al plantear la razón teórica que la naturaleza quiere que los hombres alcancen la paz perpetua, Kant sólo nos está diciendo que la totalidad de los fenómenos históricos puede pensarse como el resultado del ejercicio de la causalidad humana, el cual se deriva del concepto de naturaleza humana y de las implicaciones de éste para el devenir de la historia.

En el examen de la validez y del uso de las ideas de la razón pura que realiza en la Dialéctica de la primera *Crítica*, nuestro autor plantea que la finalidad que se expresa en los esquemas de la naturaleza (o de la historia) sólo tiene validez formal. El esquema de la historia expresa la forma de la experiencia histórica posible, de acuerdo con la finalidad de los hombres históricos, ejercida en las condiciones que la naturaleza

---

232 "Progreso", *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, cit., p. 205, (VIII:88-89).

233 Véase: "El esquema de la idea de la totalidad de la historia: la naturaleza", pp. 149-153, *supra*.

humana necesariamente produce en la totalidad del tiempo histórico. Precisamente debido a que el esquema sirve como un principio regulativo, para que el entendimiento se oriente en su investigación y su conocimiento de los fenómenos particulares, la finalidad expresada en el esquema (que la naturaleza quiere el progreso continuo de los hombres) sólo es un principio indeterminado, aunque objetivamente válido. Kant expresa esta idea con toda claridad:

> La razón pura no se ocupa, de hecho, más que de sí misma [...] ya que lo que se le da [...] son [...] los conocimientos del entendimiento para ser unificados en el concepto de razón, es decir, para ser interrelacionados mediante un principio. La unidad de la razón es la unidad del sistema, y esta unidad sistemática sirve a la razón, no objetivamente, como un principio que la haga llegar más allá de los objetos, sino subjetivamente, como una máxima que extienda su aplicación más allá de todo conocimiento empírico posible de esos objetos [...] El principio de esta unidad sistemática es también objetivo, pero de modo indeterminado (*principium vagum*), no como principio constitutivo destinado a determinar cuál es el objeto directo de algo, sino como principio meramente regulativo y como máxima destinados a fomentar y reforzar hasta lo infinito (indeterminado) el uso empírico de la razón...[234]

El principio regulativo es indeterminado, lo cual implica que la idea del progreso de la filosofía de la historia kantiana no pretende establecer cómo se dan los fenómenos históricos *in concreto*, sino que indica cómo tenemos que pensarlos para poder conocer su significado en la totalidad del proceso histórico. Esto es posible porque la historia es el producto de la causalidad humana, la cual nos es comprensible, a diferencia de la naturaleza, que obedece una causalidad que en última instancia es incomprensible para los seres humanos.[235]

En "Progreso" Kant se pregunta cómo se puede fundamentar una historia que parece ser una "[...] narración histórico-profética de lo que nos depara el futuro, por consiguiente, como una posible representación *a priori* de los acontecimientos que han de acaecer". La respuesta es simple: se puede fundamentar la idea del progreso, necesario pero indeterminado, de la especie humana porque "es el propio adivino [Kant se refiere a la razón] quien *causa* y prepara los acontecimientos que

---

[234] B 708.

[235] La incomprensibilidad de las fuerzas operando en la naturaleza es algo que Kant argumenta en la *Crítica del Juicio*, cit., p. 432, (V:409).

presagia".[236] La historia es el resultado de las acciones humanas y éstas sólo pueden explicarse adecuadamente con base en la naturaleza humana y en la manera en que los hombres ejercen su razón, teórica y práctica, en las condiciones que ellos mismos generan. Que la historia es el producto de las acciones humanas queda claro en la tercera Proposición de la "Historia universal", donde Kant plantea que "La naturaleza ha querido que el hombre extraiga por completo de sí mismo todo cuanto sobrepasa el ordenamiento mecánico de su existencia animal y que no participe de ninguna otra felicidad o plenitud que la que él mismo, libre del instinto, se procure mediante su propia razón".[237]

a. Las ideas de la razón no pueden expresarse en el mundo sensible

La idea del progreso es un principio indeterminado de la razón teórica. Su validez objetiva radica en la inevitabilidad de que los hombres adopten principios de la razón práctica para resolver sus conflictos en circunstancias específicas. En el mismo ensayo en que describe su idea del progreso como una historia profética de la humanidad, Kant señala que ninguna teoría predictiva del curso futuro de la historia, elaborada a partir del curso de los eventos históricos hasta la fecha, tiene validez por la simple razón de que no se puede elaborar conocimiento absolutamente cierto con base en la experiencia.[238] A continuación, explica claramente que la idea del progreso sólo puede entenderse adecuadamente como una idea de la razón:

> Quizá depende también de una mala elección con respecto al punto de vista desde el cual examinamos el rumbo de los asuntos humanos el que dicho rumbo nos parezca tan absurdo. Al ser observados desde la tierra, los planetas

---

236 "Progreso", *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, cit., p. 196, (VII:79-80).

237 "Historia universal", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 76, (VIII:19).

238 Véase el argumento esgrimido en la sección: "El problema del progreso no se resuelve inmediatamente gracias a la experiencia" ("Progreso", *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, cit., p. 199, (VII:83-84). La imposibilidad de derivar el sentido de la totalidad de la historia a partir de su curso hasta la actualidad es también la razón por la cual Kant rechaza el terrorismo moral, el eudemonismo y el abderitismo, los cuales plantean, respectivamente, que "el género humano se halla en continuo *retroceso* hacia lo peor o en constante *progreso* hacia lo mejor con respecto a su destino moral, o bien permanece en un eterno *estancamiento* en relación con el grado de valor moral que ostenta entre los miembros de la creación" (*ibid.*, pp. 197-198, (VII:81-82). Kant también refuta la tesis del abderitismo, defendida por Moisés Mendelssohn en su *Jerusalén*, en "Teoría y práctica", tercera sección, "De la relación de la teoría con la práctica en el derecho de gentes, considerada en sentido filantrópico-universal, es decir, cosmopolita", *En defensa de la ilustración*, cit., pp. 280-289, (VIII:307-313).

> tan pronto retroceden como se detienen o avanzan pero adoptando el punto de vista del sol —algo que sólo puede hacer la razón— siguen en todo momento un curso regular de acuerdo con la hipótesis copernicana.[239]

Si el progreso en la totalidad de la historia humana es una idea de la razón, no se puede esperar que se revele en el conocimiento, por extenso que sea, de los hombres históricos o de sus acciones específicas. La característica esencial de las ideas de la razón pura, en la que Kant insiste en toda su filosofía crítica, es precisamente que sus objetos no pueden determinarse en el mundo empírico.[240] En relación con la idea del progreso en la totalidad del curso de la historia, esto quiere decir que, aunque Kant piense que la humanidad tiene la posibilidad de progresar hacia lo mejor en el tiempo histórico, considerado en general y de manera indeterminada, ningún periodo de tiempo histórico y ningún espacio histórico específico va a manifestar, necesariamente, tal progreso.[241] El principio constitutivo práctico, de acuerdo con el cual se dan las acciones y los procesos históricos, es el de la causalidad humana, en las condiciones materiales en las que ésta se ejerce. Si hay progreso en la historia, es porque los hombres históricos deciden actuar conforme a los principios de la razón práctica, lo cual define la esencia del progreso, vale decir, la creciente legalidad de sus acciones.

---

239 "Progreso", *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, cit., pp. 199-200, (VII:83).

240 "Entiendo por 'idea' —escribe Kant en la primera *Crítica*— un concepto necesario de razón del que no puede darse en los sentidos un objeto correspondiente" (B 383). Véanse, también: George Armstrong Kelly, *Idealism, Politics and History. Sources of Hegelian Thought*, cit., p. 103, donde se lee: "Las ideas, en pocas palabras, pueden funcionar como fines de la acción o como lineamientos científicos, jamás como objetos del conocimiento"; y John Rawls, "Themes in Kant's moral Philosophy", *Kant's transcendental Deductions. The three 'Critiques' and the 'Opus Postumum'*, cit., nota 10, p. 98.

241 Kant considera que el progreso se extenderá indefinidamente en el futuro; al respecto, escribe que la humanidad "sigue adelante en su cultivo, pero, a cada nuevo paso que da, comete también nuevos tropiezos y mientras tanto se acerca cada vez más a la idea de la perfección de un ser racional, la cual quizá no alcance hasta pasados millones de años" (*Lecciones sobre la filosofía de la religión*, ed. de Alejandro del Río y Enrique Romerales, AKAL, Madrid, 2000, p. 130, (XXVIII:1078). Reinhard Brandt ("La institución política en Kant", Dianoia, Anuario de filosofía, XXXII, cit., p. 115) sugiere que Kant argumenta que el ritmo del progreso va a acelerarse a partir de la época en la que vivía y cita las últimas palabras de "Paz perpetua" en su apoyo. Nosotros consideramos que cualquier uso constitutivo de la idea del progreso es contrario al uso (metodológico) adecuado de los principios de la filosofía kantiana de la historia y, para apoyar esta aseveración, señalamos que la cita que da Brandt de "Paz perpetua" es incompleta, debido a Kant señala que "es de esperar que los tiempos en que ocurren [los] progresos sean cada vez más cortos" ("Paz perpetua", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 359, (VIII:386) mientras Brandt da la cita como: "el tiempo en el que tienen lugar avances semejantes es cada vez menor". Planteamos, por lo tanto, que Kant está expresando la esperanza de que el ritmo del progreso aumente aunque no puede aseverarlo como un conocimiento con validez objetiva.

b. La filosofía de la historia de Kant no es finalista

Del argumento ofrecido sobre la naturaleza de la idea del progreso en la filosofía de la historia, derivada de la crítica de la razón pura y de la validez y del uso adecuado de sus ideas, se puede concluir, de manera enfática, que la filosofía kantiana de la historia no es finalista.[242] Debido a la importancia del concepto finalista de la historia en la filosofía de la historia del siglo XIX y su abandono a favor de la discusión de la factibilidad de una teoría objetiva del conocimiento histórico en el siglo XX, la cual, a su vez, ha cedido frente al relativismo derivado de las teorías historicistas y posmodernistas,[243] nos parece esencial rescatar la idea del progreso en la filosofía crítica kantiana en su justa dimensión. El abandono de la idea del progreso como un principio explicativo de la historia, a la luz de los horrores experimentados por la humanidad a lo largo del siglo pasado y de lo que va de este, tampoco constituye una razón para pasar por alto la contribución que hace Kant a la cuestión.[244] Se basa, más bien, en la confusión acerca del uso que Kant le asigna al progreso en la filosofía del conocimiento histórico, el cual es, sobre todo, de índole metodológica.[245]

---

242 Enrique Serrano comparte esta visión y escribe: "En la teoría jurídica y política de Kant no existe un fin de la historia; los seres humanos se encuentran condenados a perseguir sin cesar los ideales que se derivan de la razón pura. En la moral y en la política, la lucha por alcanzar la plena autonomía es un destino insuperable" (*La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*, cit., p. 138).

243 José Ferrater Mora, *Cuatro visiones de la historia universal*, Alianza, Madrid, 1996, p. 80.

244 Howard Williams en su ensayo "Kant's Optimism in his political Theory" plantea que "[…] la noción del progreso que subyace la filosofía de la historia de Kant bien podría estar muerta" (*Essays on Kant's political Philosophy*, cit., p. 13); véase, también: Richard J. Bernstein, *El mal radical. Una indagación filosófica*, cit., pp. 115-119.

245 John Rawls apoya, en términos generales, esta interpretación al distinguir entre el ideal del "reino de los fines", el equivalente del proyecto político del establecimiento de Estados nacionales regidos por constituciones republicanas y de la confederación de naciones en el plano internacional, y el "bien supremo" entendido como el ideal de un mundo moral en el cual el máximum de virtud se acompaña del máximum de felicidad de toda la humanidad, un ideal que sólo podría realizarse (y conocerse) por medio de la intervención divina. Rawls asimismo argumenta que la idea del bien supremo constituye un elemento derivado de la filosofía de Leibniz que permanece en la filosofía de Kant sin que éste lo reconozca como tal (John Rawls, *Lectures on the History of moral Philosophy*, cit., p. 311-317). Carl A. Raschke (*Moral Action, God and History in the Thought of Immanuel Kant*, cit.) también enfatiza la importancia de la idea del progreso como un dispositivo metodológico, pero considera que tal progreso es hacia el bien supremo ético y no el político, como sostenemos en este trabajo.

Del hecho histórico que prueba la tendencia moral del género humano

A pesar de que la fundamentación de la idea del progreso se finca en juicios sintéticos *a priori* acerca de la naturaleza humana y de la interacción de los sujetos históricos con los demás hombres en las condiciones materiales en que se mueven, Kant siente la necesidad de encontrar algún fenómeno que sirve como un signo histórico para confirmar la validez de su concepto del progreso histórico. La teoría del conocimiento de los fenómenos históricos hace perfectamente factible inferir, desde las acciones, las probables razones por las que actúan los individuos. En el caso de la señal histórica, la causa radica en la capacidad para la acción por deber, al margen de cualquier consideración de las consecuencias para el sujeto en el mundo sensible. Kant expresa esta posibilidad de la siguiente manera:

> [...] se habrá de buscar un hecho que indique, de modo intemporal, la existencia de una causa tal y asimismo la acción de su causalidad en el género humano, permitiéndonos concluir el progreso hacia lo mejor como un corolario inexorable, conclusión que luego podría extrapolarse a la historia del pasado (de modo que siempre se hubiera dado el progreso), aunque ese acontecimiento no haya de ser considerado él mismo como causa del progreso, sino sólo como *signo histórico* (*signum rememorativum, demonstrativum, prognostikon*) y pudiera demostrarse así esa *tendencia* del género humano considerado en su *totalidad*, esto es, no en cuanto conjunto de individuos [...] sino tal y como se encuentra esparcido sobre la tierra formando pueblos y Estados".[246]

El hecho que Kant selecciona es el apoyo público de muchos de los espectadores externos de la Revolución Francesa. Este apoyo, en que participaba Kant de manera constante a lo largo de la década de 1790,[247] es la señal histórica de la posibilidad del progreso de la humanidad por las siguientes razones (y como confirmación de su teoría del conocimiento histórico que explica las acciones de los hombres a partir de los principios de la voluntad que las determinan):[248]

a. Es universal, es decir, se manifiesta en muchas personas en muy diversas condiciones materiales;

---

[246] "Progreso", *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, cit., p. 201, (VII:84).

[247] Manfred Kuehn, *Kant, a Biography*, cit., pp. 340-343.

[248] Jean-François Lyotard, *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*, trad. de Alberto L. Bixio, Gedisa, Barcelona, 1997, pp. 64-65.

b. Es desinteresado, es decir, los espectadores no actúan pensando en su propia comodidad (la posibilidad de conseguir sus objetos del placer sensible) y a pesar del peligro que su apoyo público les acarrea (actúan por deber);

c. Se manifiesta a favor de una causa moral. Ésta no es el hecho mismo de la revolución (como es bien sabido, Kant niega que exista un derecho a la revolución), sino los fines que persiguen los revolucionarios en Francia, los cuales consisten en "[...] no ser obstaculizado[s] por poder alguno a la hora de darse la constitución civil que les parezca más oportuna" y

> [...] que aquella constitución sólo sea *jurídica* y moralmente buena en sí, cuando su naturaleza sea tal que pueda lograr evitar por principio la guerra ofensiva —algo que sólo puede la idea de una constitución republicana— estableciendo las condiciones para poner trabas a la guerra (fuente de todos los males y de toda depravación de las costumbres), de modo que se asegure negativamente al género humano el progreso hacia lo mejor, a pesar de su fragilidad, pues al menos no se verá perturbado en ese avance.[249]

d. Su apoyo raya en el entusiasmo, es decir, lleva a los espectadores que la apoyan a actuar como si los acontecimientos que suscitan su apoyo fueran una manifestación más pura de la capacidad humana para la acción moral de lo que realmente son (o pueden ser en las condiciones del mundo histórico).[250] Aunque Kant desaprueba el entusiasmo cuando se asocia con la razón teórica, acepta que, en asuntos prácticos, "el verdadero entusiasmo se ciñe siempre a lo *ideal* y en verdad a lo puramente moral, como es el caso del derecho, no pudiendo verse jamás henchido por el egoísmo".[251] El entusiasmo práctico, en otras palabras, impulsa a los hombres a realizar hazañas extraordinarias,

---

249 "Progreso", *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, cit., p. 202, (VII:85-86).

250 Jean-François Lyotard, *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*, cit., pp. 73-74. Lyotard relaciona el entusiasmo de los espectadores de la Revolución Francesa con el sentimiento moral que la experiencia de lo sublime (de una fuerza inimaginable en la naturaleza) suscita en el sujeto estético y con el cual éste supera la sensación de finitud y de pequeñez que le provocan las fuerzas de la naturaleza, remplázandola con la conciencia de su propia capacidad de transformar la naturaleza de acuerdo con las ideas de la razón práctica. Consideramos, en cambio, que la fuente del entusiasmo de los espectadores se encuentra en la realización, por parte de los revolucionarios, de una idea política de la razón práctica (el darse una constitución republicana). Esto se debe a que la filosofía de la historia de Kant se funda no en la teoría de la estética, sino en la teoría crítica del conocimiento, lo cual hace posible interpretar los fenómenos históricos desde la perspectiva de la idea racional del progreso en la historia.

251 "Progreso", *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, cit., p. 203, (VII:86).

> necesarias para la transformación del mundo histórico, tal como es ilustrado por el entusiasmo de los ejércitos revolucionarios (y napoleónicos) franceses que barrieron con sus enemigos en las guerras revolucionarias y napoleónicas.[252]

Como puede derivarse del análisis que Kant realiza de la señal histórica, las circunstancias en las que los sujetos históricos manifiestan esta cualidad moral son, en gran medida, fortuitas. No se puede esperar, por lo tanto, que la idea del progreso finque una ley de la historia que pregone el progreso constante en los eventos históricos. Más bien, se tendría que entender la capacidad humana para la transformación del mundo histórico de la misma manera en que Kant define la naturaleza humana como radicalmente mala. La naturaleza humana no obedece una ley constante ni hacia el bien ni hacia el mal, sino que, a partir de las disposiciones al bien y la propensión al mal, Kant puede dictaminar que hay una propensión natural hacia el mal en los hombres en cuanto especie.[253] Esta tendencia produce, a su vez, las circunstancias en las cuales los hombres responden de acuerdo con principios prácticos, con lo cual se puede plantear que la filosofía de la historia en Kant demuestra que hay una tendencia histórica hacia el progreso, si vemos la historia desde la perspectiva de la razón, como una totalidad que jamás se va a presentar como tal en el mundo empírico histórico.[254]

---

[252] *Ibid.*, p. 203, (VII:86). Véase, también, para una discusión del entusiasmo en la obra de Locke, Espinoza y Hume: James DiCenso, *Kant, Religion and Politics*, cit., pp. 39-44.

[253] *La religión*, cit., p. 47, (VI:29).

[254] Véase el análisis, realizado por Hannah Arendt, de la reacción, por parte de los espectadores desinteresados, a la Revolución Francesa como si ésta fuera la señal de la posibilidad del progreso en la historia. Arendt argumenta que la esencia de la filosofía política de Kant se centra en la capacidad de Juicio de los observadores de las acciones realizadas por los sujetos políticos, debido a que su carácter desinteresado y racional constituye la mejor expresión de los ideales de la razón práctica que deberían realizarse en el ámbito político (*Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, cit., pp. 99-110). Consideramos que el progreso en la historia no depende tanto de la formulación de juicios racionales sobre los eventos políticos o de otra índole, la cual compete a los intelectuales o público de lectores encargados de criticar la política de su tiempo, sino más bien de que los sujetos históricos se ven obligados a adoptar y respetar principios propios de la razón práctica como respuesta a las situaciones de conflicto y de crisis que sus acciones (y las de otros hombres) producen. La facultad del Juicio, por lo tanto, que tiene importancia en el caso de los sujetos históricos no es la estética sino la pragmática, debido a que esta facultad puede incluir, entre sus criterios, principios racionales para la acción sin que esto implique que las razones por las que son adoptados por los sujetos históricos sean éticas. La importancia de la Revolución Francesa, como una señal de la posibilidad del progreso, es simplemente como una confirmación de que los hombres son capaces de actuar según principios de la razón práctica en ciertas circunstancias históricas.

La idea del progreso como un principio metodológico

Ya hemos visto que la idea de la totalidad de la historia como el posible escenario del ejercicio de la libertad y de la realización de la humanidad de los hombres históricos sirve para orientar al historiador en la selección y el tratamiento de sus objetos de estudio.[255] Del análisis kantiano de los objetos y los principios de la facultad de desear, se desprenden algunos lineamientos metodológicos adicionales para la explicación, por parte del historiador, de los fenómenos históricos y del sentido de la historia pensada como una totalidad:

1. El historiador debe identificar el rango de opciones para la acción disponible entre las cuales el sujeto histórico ejerce su libertad. Este rango está determinado por tres factores: las condiciones materiales (naturales) en las que se mueve el sujeto, las acciones y los fines de los hombres que contribuyen a la conformación de dichas condiciones y el conocimiento de que dispone el sujeto histórico con respecto a sus opciones para la acción en estas condiciones;

2. El historiador debe inferir, a partir de las acciones de los sujetos históricos, cuáles han sido los objetos de placer que persiguieron y, de ahí, cuáles han sido los principios más generales que determinaron sus acciones particulares. Estos principios más generales se reúnen en el principio de la felicidad que el individuo sostiene y en los principios prácticos de deber ostentados por el individuo o por el grupo social al que el individuo pertenece;

3. El principio metodológico que plantea la necesidad de tomar en cuenta la capacidad humana de modificar su comportamiento con base en el principio del deber es de mayor utilidad en el estudio de los individuos o de grupos relativamente pequeños y en un lapso de tiempo relativamente corto. Kant plantea específicamente que, en los grandes Estados modernos, las estadísticas de los fenómenos que, en el plano individual, pueden atribuirse al ejercicio de la libertad, muestran una sorprendente regularidad a lo largo de los años.[256] Entre más grande el grupo y más largo el tiempo abarcado por el objeto de estudio, más peso cobran las condiciones externas (la necesidad) en la explicación de las razones por las que actúan los hombres. Estas

---

[255] Véase: "El uso del esquema de la historia en la elaboración del conocimiento histórico", pp. 154-157, *supra*.

[256] "Historia universal", *En defensa de la Ilustración*, cit., pp. 73-74, (VIII:17).

condiciones externas pueden incluir las leyes jurídicas en vigencia en una sociedad dada, las cuales obligan a los hombres a formar el hábito de actuar de manera legal;

4. El punto anterior no invalida, como principio explicativo, el condicionamiento del hombre por sus circunstancias históricas o el ejercicio de su libertad en sentido positivo o negativo. Más bien, se confirma lo que Kant ya había planteado en su teoría del conocimiento, aplicada al conocimiento histórico: las explicaciones más generales (de acuerdo con el principio de homogeneidad) y las que buscan rescatar la particularidad de los procesos históricos (de acuerdo con el principio de heterogeneidad) no representan más que dos intereses complementarios de la razón teórica frente al problema de cómo elaborar el conocimiento a partir de la idea de la totalidad;[257]

5. Si bien es esencial que los historiadores identifiquen, con la mayor precisión posible, qué sucedió en el transcurso de los procesos o de los eventos históricos que estudian, la mera descripción de tales eventos y procesos, en términos de los efectos de la causalidad física (humana y natural), constituye la condición básica *sine qua non* para la verdadera tarea del historiador, que es la explicación del curso de los eventos históricos, la cual sólo es posible en referencia a alguna idea de la totalidad de la historia, quiere decir, como parte de la historia como una ciencia. Por esta razón, nos parece que la exposición de cómo las condiciones históricas y naturales externas afectan las acciones y las vidas de los hombres históricos es importante como una condición del conocimiento histórico, pero que no constituye su esencia;[258]

6. El historiador debe interesarse en aquellas acciones de los individuos históricos que evidencian su capacidad para el ejercicio de la libertad y en las condiciones materiales que hacen posible tal ejercicio. La libertad en sentido negativo, que se expresa en la selección que hace el individuo entre los diversos objetos disponibles del placer sensible (los fines), es importante para explicar las modificaciones en el com-

---

[257] B 694-5; véase, también: "El conflicto entre los intereses de la razón", pp. 127-129, *supra*.

[258] Así, por ejemplo, la historia de la tecnología que es, sin duda, un factor importante en la explicación de procesos históricos como la Revolución Industrial se deriva de campos de conocimiento científico, como la física o la química, que no forman parte del conocimiento histórico propiamente dicho. Karl Marx destaca la importancia de estos conocimientos para el conocimiento histórico: "Aunque los historiadores actuales desdeñan y omiten el desarrollo de la producción material y por tanto la base de toda la vida social y de toda la historia real, por lo menos para lo referente a la prehistoria se procede a base de investigaciones de ciencias naturales y no a base de las llamadas investigaciones históricas, clasificando los materiales e instrumentos y armas en edad de piedra, edad de bronce y edad de hierro" (*El Capital. Crítica de la economía política*, tomo 1, cit., nota a p. 132).

portamiento de los individuos y de los grupos en condiciones históricas dadas. La teoría de la acción propuesta por Kant obliga al historiador a suponer que todos los cambios en las acciones de los hombres históricos sólo pueden explicarse, en última instancia, a partir de los actos del arbitrio de los individuos.

La capacidad humana para el pensamiento espontáneo y, por ende, su capacidad para la libertad en sentido positivo, explica la transformación del mundo histórico. La filosofía kantiana de la historia gira alrededor de la dialéctica entre el potencial revolucionario de las ideas racionales para transformar la forma y la organización de la vida humana, por un lado, y las restricciones que las condiciones materiales (incluidos los demás hombres y sus fines) ejercen sobre tal capacidad, tanto en la determinación del individuo a la acción como en la limitación de las opciones de que éste dispone. En la esfera política, no hay duda de que Kant se inclina más a favor de la reforma gradual en los hábitos[259] de los hombres, de preferencia guiados desde las instancias del poder establecido.[260] Sin embargo, la teoría cognoscitiva y ética kantiana también plantea que la única manera en que la humanidad puede resolver los problemas fundamentales del conocimiento y de la convivencia social es por medio de las revoluciones en la forma de pensar y de actuar.[261] El historiador puede pensar sus objetos de estudio a partir de la relación entre el comportamiento de los grandes grupos humanos, impulsado por las condiciones materiales, y la capacidad de los individuos de realizar transformaciones profundas en el pensamiento y en los fines que se proponen, como el resultado de su capacidad para la libertad. Una teoría del conocimiento, un descubrimiento científico o un acto de libertad excepcional sólo cobra importancia para el historiador en la medida en que es conocido y aceptado

---

[259] Los hábitos contribuyen a que los hombres se acostumbren a las reglas racionales que ordenan su vida en sociedad, pero a lo largo son perniciosos porque, como plantea Kant, en la investigación de la naturaleza interfieren con el pensamiento, por ser una especie de segunda naturaleza y, en el ámbito moral, matan la virtud de una acción porque hacen saltar la parte irreflexiva (la parte animal) del ser humano; al respecto, véanse: *Antropología*, cit., pp. 9 y 34 (VII:121 y 149) y H. J. Paton, *The categorical Imperative. A Study in Kant's moral Philosophy*, cit., p. 51.

[260] *Metafísica de las costumbres*, cit., pp. 178-179, (VI:340).

[261] Véanse: el Prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, para la discusión de la importancia de las revoluciones en el método de las matemáticas y la física, (B x-xiv) y *La religión*, cit., p. 56, (VI:47), para la discusión de la necesidad de una revolución en la forma de pensar del sujeto para que éste se convierta en un sujeto moral.

como verdadero o válido por la sociedad en que se produce.[262] Hannah Arendt cuenta como Anton Schmidt, un sargento alemán en Polonia durante la Segunda Guerra Mundial, en los cinco meses antes de que fuera descubierto y ejecutado, ayudaba a los miembros de la resistencia judía con quienes topaba en el curso de sus actividades militares. Arendt concluye que la importancia de las acciones excepcionales de este individuo radica en que su nombre y su ejemplo perdurarán; los efectos inmediatos de sus actos, en la escala de la violencia ejercida en contra de la población judía en su conjunto, fueron ínfimos.[263]

Hay, sin duda, lugar para el estudio de los logros de los individuos históricos excepcionales que introducen conceptos o principios radicalmente nuevos en el mundo histórico, pero su significado depende del impacto que sus ideas y sus acciones tengan en el pensamiento y en las acciones de los demás hombres. Está claro, también, que hay muchos actos de individuos, sobre todo de aquellos en posiciones de poder, que afectan la vida de los demás hombres, si bien tales actos forman parte de las condiciones materiales externas que impulsan a la mayoría de los hombres a actuar de una determinada manera;

7. El principal problema que enfrenta el historiador, sin embargo, es la explicación de las acciones de grupos numerosos de individuos a partir de los principios que éstos aplican para determinarse a tomar un cierto curso de acción. Debido a que el historiador difícilmente puede inferir de las acciones de un individuo a los principios precisos que lo determinan a la acción (la libertad es un postulado de la razón práctica y no un objeto de la razón teórica), lo que le interesa de las acciones de los

---

262 Esto se refiere al criterio externo de verdad de un conocimiento o teoría; véanse: B 848-849 y pp. 163-165, *supra*.

263 Sobre la importancia de la historia de Schmidt en el contexto de los intentos realizados por los nazis de hacer desaparecer todo registro, tanto el de sus propios actos como el de sus víctimas, Arendt escribe: "Los hoyos del olvido no existen. Nada que hacen los humanos es tan perfecto; simplemente son demasiadas las personas en el mundo para que el olvido completo sea posible. Siempre quedará un hombre con vida para contar la historia. Por lo tanto, nada jamás es 'inútil en términos prácticos', por lo menos a largo plazo [...] la lección de historias como ésta [del sargento Schmidt] es sencilla y accesible para todos. En términos políticos, la lección es que, bajo condiciones de terror, la mayoría de las personas obedecerá, pero *algunas personas no lo harán*" (*Eichmann in Jerusalem. A report on the banality of evil*, cit., pp. 230-233). En su "Ensayo interpretativo de las *Lecciones sobre la filosofía política de Kant*", Ronald Beiner menciona otros ejemplos, dados por Arendt, de episodios semejantes en la historia, tales como la Comuna de París de 1871, los *soviets* de 1905 y 1917, los consejos alemanes de 1918-1919 y la sublevación húngara de 1956, y agrega la resistencia del gueto de Varsovia y la revuelta de los obreros de Polonia de 1980-1981 como otros ejemplos (*Lectures on Kant's political philosophy*, cit., p. 127). Estos ejemplos (con la excepción del último) son citados y analizados en Harry van der Linden, *Kantian Ethics and Socialism*, cit., pp. 122-124.

hombres históricos es la identidad de los principios prácticos que, en general, guían su comportamiento como parte de una comunidad. Esto implica que los individuos actúan de común acuerdo, según reglas, leyes o principios aceptados como válidos por una mayoría importante de ellos. La única manera en que esto es posible, en los términos de la teoría kantiana de la acción, es si tales reglas o principios constituyen una "unidad de fines",[264] capaz de unificar o de sobreponerse a los fines particulares de los individuos involucrados. Esto, a su vez, sólo es posible, en cuanto expresión de la finalidad humana y no como el resultado contingente de las condiciones materiales,[265] si los objetos por realizarse se fijan a partir de principios prácticos.[266] Los principios de la razón práctica (expresados en el concepto de deber de una sociedad histórica específica) son claramente comprendidos por todos los hombres.[267] La teoría kantiana de la acción, por lo tanto, aplicada al conocimiento histórico, nos lleva a plantear que los objetos de estudio privilegiados de la historia son aquellos procesos en los cuales un número importante de individuos logra unificar los fines que persigue de acuerdo con principios que expresan, o se aproximan a la forma de la legalidad (es decir, la universalidad), propia de un principio de la razón práctica.[268] Arendt, otra vez, da un ejemplo sobresaliente de un proceso de esta índole al relatar cómo el gobierno y

---

264 B 856.

265 Los objetos del placer sensible del sujeto, los medios requeridos para realizar tales objetos y los acuerdos entre los hombres en relación con la consecución de la felicidad son todos contingentes. Sólo los principios prácticos son necesarios para un ser racional, tal como se desprende del siguiente pasaje sobre los razonamientos acerca de los objetos de la felicidad: "Todo aparente razonamiento *a priori* no es aquí, en el fondo, más que experiencia, elevada a generalidad por inducción; generalidad (*secundum principia generalia, no universalia*) que es además tan precaria que ha de permitirse a cada uno una infinidad de excepciones para adaptar la elección de su modo de vida a su peculiar inclinación y a su predisposición hacia el placer" (*Metafísica de las costumbres*, cit., p. 20, (VI:215-216).

266 Sobre este punto, Kant escribe: "El concepto del deber, en su entera pureza, no sólo es, sin comparación, más simple y claro y, en cuanto al uso práctico, para todos, más comprensible y natural que cualquier motivo tomado de la felicidad [...] sino que resulta bastante *más fuerte*, penetrante y prometedor [...] La culpa de que la experiencia histórica no haya querido, hasta el momento, demostrar el buen éxito de la doctrina de la virtud se debe a la falsa suposición de que el móvil derivado de la idea del deber es harto sutil para el entendimiento común" en comparación con las "prescripciones" derivados del principio de la felicidad, las cuales "no son *preceptos*, a nadie vinculan en absoluto, de modo que, tras haber sido advertido por ellas, puede uno elegir lo que prefiera si soporta lo que le sobrevenga" ("Teoría y práctica", *En defensa de la Ilustración*, cit., pp. 254 y 257, (VIII:286 y 288).

267 *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., pp. 29-30, (IV:404).

268 Kant se refiere a este tipo de conocimiento cuando escribe, en "Comienzo presunto", acerca de "la historia de la libertad en su transcurso, que sólo puede basarse en noticias" (*En defensa de la Ilustración*, cit., p. 145, (VIII:109).

la sociedad daneses, que tenían una larga experiencia de considerar a los judíos daneses como ciudadanos con los mismos derechos y obligaciones que cualquier otro ciudadano, lograron no sólo proteger a los judíos que los invasores alemanes querían deportar a los campos de exterminio sino que, además, ablandaron y modificaron la actitud de los propios integrantes de las SS a tal punto que éstos acabaron por abandonar sus intentos por imponer la Solución Final en territorio danés.[269]

Evidentemente, los historiadores no pueden, ni deben, restringirse a la investigación de aquellos procesos históricos en los cuales se manifiesta la capacidad humana para la acción comunitaria con base en principios racionales. Más bien, tienen que partir de los principios que determinan la acción cognoscitiva, técnica y práctica de los hombres para explicar, a partir de los fenómenos de sus acciones y con la mayor precisión posible, el complejo juego que se obtiene entre los individuos y los grupos sociales y entre la capacidad humana para la libertad y el condicionamiento de las acciones de los hombres históricos, en circunstancias materiales específicas y en el contexto de la totalidad de la historia; y

8. Kant sabe que la debida fundamentación teórica de su idea del progreso de la humanidad en la totalidad de la historia tiene un impacto en el curso mismo de los eventos históricos.[270] La filosofía kantiana de la historia puede llegar a influir en el devenir histórico porque fortalece el impulso que los hombres ya reciben de la razón práctica para cumplir con su deber, al proporcionarles las herramientas teóricas para pensar la necesaria vinculación de sus acciones con la totalidad del mundo histórico. Debido a que las circunstancias en las que los hombres se ven impulsados a contribuir al progreso en la historia se determinan de manera contingente y que, como con-

---

[269] De este proceso, Arendt comenta que "la historia de los judíos daneses es *sui generis* y el comportamiento del pueblo danés y de su gobierno fue único entre todos los países de Europa —fueran éstos ocupados, aliados o integrantes del Eje, neutros o verdaderamente independientes—. Uno siente la tentación de recomendar que esta historia sea una lectura obligatoria de la ciencia política para todos aquellos estudiantes quienes desean aprender algo acerca del enorme poder potencial inherente de la acción no violenta y de la resistencia a un enemigo en posesión de medios de violencia infinitamente superiores" (*Eichmann in Jerusalem. A report on the banality of evil*, pp. 171-175).

[270] Véase la novena Proposición de "Historia universal": "Un ensayo filosófico para elaborar la historia universal del mundo según un plan de la naturaleza, que aspira a la plena asociación civil en la especie humana, debe considerarse posible e incluso propulsor de este propósito de la naturaleza" (*En defensa de la Ilustración*, cit., p. 89, (VIII:29). Harry van der Linden, como tantos otros estudiosos de la filosofía kantiana de la historia, considera que "el prinicipal fin de una historia universal es que ofrece una 'perspectiva consoladora del futuro' y relega su uso como un principio regulativo de la razón teórica a un lugar muy secundario (*Kantian Ethics and Socialism*, cit., p. 115).

secuencia, hay tiempos y espacios históricos de mayor intensidad en relación con la posibilidad del progreso, el sujeto práctico puede identificar con claridad las acciones que tiene que realizar para cumplir con su deber a partir de una filosofía de la historia fundamentada correctamente y puede comprender el papel que le toca en la totalidad del mundo histórico. Al ver el progreso como el resultado de las acciones humanas, la filosofía de la historia también resta importancia a la necesidad de la fe racional en Dios (el ser suprasensible), como un apoyo de las acciones éticas.[271]

Nos parece que estas dos fuentes de motivación complementarias para el ser racional finito (el sujeto histórico), es decir, la filosofía de la historia y la religión racional, ilustran una contradicción en el tratamiento que Kant da a los principios teológicos en su filosofía crítica. Al insistir que el hombre éticamente bueno tiene que creer en la existencia del ser supremo, Kant revela su falta de fe en la transformación de la sociedad como resultado de los esfuerzos de los hombres mismos y de los proyectos políticos que éstos elaboran y realizan. A pesar de que su filosofía de la historia fundamenta la validez de la idea del progreso, Kant no es coherente con la implicación de esta idea, es decir, que los hombres pueden motivarse a cumplir con su deber por razones políticas o históricas nada más,[272] con lo cual descubre la estrechez de su visión de la especie humana al insistir en la necesidad del impulso proveniente de la religión.[273] Al mismo tiempo, hay que reconocerle a Kant el mérito de haber identi-

---

271 "¿De qué sirve —pregunta Kant— alabar la magnificencia y sabiduría de la creación en el reino natural irracional y recomendar su observación, si la parte de la gran escena de la sabiduría suprema que, entre todas, alberga el fin —la historia del género humano—, permanece como una continua objeción en contra, cuya visión nos obliga a apartar nuestra mirada de ella sin querer y, desesperando de encontrar nunca en ella un propósito plenamente racional, nos lleva a esperarlo sólo en otro mundo?" ("Historia universal", *En defensa de la Ilustración*, cit., pp. 90-91, (VIII:30).

272 Susan Neiman argumenta que es posible que Kant admitiera que el contenido de los postulados de la razón práctica llegará a cambiarse con el paso del tiempo y como resultado de los cambios históricos asociados con su idea del progreso (*The Unity of Reason. Rereading Kant*, cit., p. 179).

273 Rawls concuerda con nuestra interpretación del fin de la historia como el bien supremo político y también considera que cuando el ideal del bien supremo político no pesa mucho en la vida comunitaria de una sociedad o grupo histórico, la religión cobra mayor importancia y *viceversa*. Escribe al respecto: "Cuando el objeto de la ley moral es el ideal secular de un posible reino de los fines [el bien supremo político], la base de los postulados de Dios y de la inmortalidad es mucho más débil [...] Podemos creer que un reino de los fines es posible en el mundo sólo si el orden de la naturaleza y de las necesidades sociales no son inímicos a tal ideal. Para que esto sea así, [el mundo] tiene que incluir ciertas fuerzas y tendencias que, a largo plazo, tienden a realizar o, por lo menos, apoyar un reino tal y a educar a la humanidad para así promover este fin. Tenemos que creer, por ejemplo, que el curso de la historia humana está mejorando progresivamente [...] De nuestra insociable sociabilidad, la cual nos impulsa a la competencia y la rivalidad [...] es posible esperar discernir, sin dejar de ser razonables, un plan de la naturaleza para obligar a la humanidad [...] a formar una

ficado la enorme importancia que tiene la religión y la fe religiosa en la explicación de los motivos por los cuales actúan los hombres históricos. Las implicaciones de la filosofía del derecho y de la religión para la comprensión y la explicación del devenir del mundo histórico constituye el tema del último capítulo de este trabajo.

---

confederación de Estados constitucionales democráticos, los cuales asegurarán la paz perpetua y promoverán el desarrollo libre de la cultura y de las artes" (John Rawls, *Lectures on the History of moral Philosophy*, cit., p. 318-320).

Capítulo 4: El método del conocimiento histórico y la filosofía kantiana del derecho y de la religión

1. El conocimiento histórico y la filosofía kantiana del derecho y de la religión

Consideraciones metodológicas

El progreso de la especie humana, de acuerdo con la filosofía kantiana de la historia, resulta del impulso que sienten los hombres, en ciertas circunstancias históricas, de normar su vida en sociedad por medio de la adopción y el respeto de principios prácticos de muy diversa índole, con los cuales realizan su capacidad para la libertad. En su filosofía práctica, Kant argumenta que la libertad sólo puede ejercerse por medio de las leyes jurídicas y éticas. Las primeras se refieren únicamente a las acciones libres, conformes al derecho, mientras las segundas señalan el principio de la voluntad de acuerdo con la cual el sujeto libre tiene que determinarse a la acción.[1] Las acciones

---

[1] Las "leyes de la libertad —apunta Kant—, a diferencia de las leyes de la naturaleza, se llaman *morales*. Si afectan sólo a acciones meramente externas y a su conformidad con la ley, se llaman *jurídicas*; pero si exigen también que ellas mismas (las leyes) deban ser los fundamentos de determinación de las acciones, entonces son *éticas*, y se dice, por tanto: que la coincidencia con las primeras es la *legalidad*, la coincidencia de las segundas, la *moralidad* de la acción" (*Metafísica de las costumbres*, cit., p. 17, (VI:214). Muchos de los estudiosos que escriben sobre la filosofía kantiana de la historia tienden a borrar la distinción tan clara que Kant establece entre la legalidad y la eticidad de las acciones humanas en el pasaje citado arriba y, como consecuencia, consideran que el fin hacia el cual Kant plantea que se está moviendo la historia es la realización del mundo moral (la comunidad ética, el reino de los fines éticos o lo que nosotros denominamos el bien supremo ético). George Armstrong Kelly, sin embargo, respeta la diferencia que Kant establece entre las leyes jurídicas y éticas; aunque se concentra en las implicaciones prácticas de la idea regulativa del progreso que nuestro autor desarrolla en su filosofía de la historia, expone claramente la separación tajante que Kant establece entre la política y la ética y siempre trata el ideal del bien supremo como un ideal jurídico político (*Idealism, Politics and History. Sources of Hegelian Thought*, cit.). Scott M. Roulier (*Kantian Virtue at the Intersection of Politics and Nature. The Vale of Soul-Making*, cit., p. 46), Christine Korsgaard (*Creating the Kingdom of Ends*, cit., p. 188) y Onora Nell (O'Neill) (*Acting on Principle. An Essay on Kantian Ethics*, cit., pp. 44-45) también enfatizan la distinción que Kant establece entre la legalidad y la eticidad de una acción, especialmente en relación con el incentivo que lleva al sujeto a obedecer la ley (moral o jurídica). Patrick R. Frierson, por su parte, hace explícita la posibilidad de que Kant se refiere al progreso político y no ético cuando habla de la moralización

históricamente significativas son aquellas que están relacionadas con el aumento (o la restricción) del ejercicio de la libertad por parte de la humanidad en general. En las doctrinas del derecho y de la religión, Kant examina la relación de los principios supremos del derecho y de la ética con los sistemas jurídicos y los códigos morales creados por los hombres históricos. De estas doctrinas, el historiador puede derivar los principios metodológicos para identificar, analizar y evaluar los procesos o los eventos significativos para el conocimiento histórico, en la medida en que se relacionan con el ejercicio de la libertad de los hombres históricos y que, de este modo, contribuyen al progreso.

Las leyes jurídicas garantizan la libertad de los individuos, aunque solamente norman las acciones de los hombres sin fijarse en las razones por las que éstos actúan. La ley moral exige que las máximas con las cuales el individuo se determina a la acción puedan hacerse universales. La moralidad efectiva de la máxima y el cumplimiento del deber deberían constituir la razón misma por la que aquél actúa. Debido a que nunca puede haber un conocimiento absolutamente cierto de las máximas que lleven a los individuos a actuar de una cierta manera en un momento o contexto dado,[2] es muy difícil que pueda haber un conocimiento histórico con validez objetiva de las razones por las que un número significativo de sujetos históricos sigue un curso específico de acción. Siempre existe la probabilidad de que haya, junto con la motivación puramente ética, otros intereses o fines que los individuos persiguen al participar en un proceso histórico dado. Como no se puede conocer nada con absoluta certeza acerca de la calidad ética de las acciones de los individuos, los diversos códigos o sistemas éticos aceptados como válidos en una sociedad histórica dada constituyen una indicación importante para que el historiador identifique el concepto del deber ético que impulsa a los individuos a la acción.[3]

En su filosofía práctica, Kant no sólo determina los principios *a priori* de la razón práctica sino también explora las consecuencias que tales principios tienen en las acciones de los hombres y en la organización de su vida en sociedad. Esto se debe a

---

de los hombres en el transcurso de la historia (*Freedom and Anthropology in Kant's moral Philosophy*, cit., pp. 160-161).

2 Onora O'Neill, *Constructions of Reason. Explorations of Kant's practical Philosophy*, cit., p. 84.

3 Kant habla de las "[…] pruebas externas de la experiencia externa, como piedra de toque en la cual como en sus frutos se los puede conocer [las acciones éticamente buenas de los hombres] y puede cada uno conocerse a sí mismo" (*La religión*, cit., p. 243, (VI:201).

que los principios prácticos son determinados por la razón práctica pura, mientras los hombres históricos, en cuanto seres racionales finitos, actúan con base en una mezcla de principios, provenientes, en parte, de la razón práctica, pero también como resultado de su naturaleza sensible y de la época en que viven. Las normas que regulan la vida de los hombres históricos en sociedad tienen que fungir, por lo tanto, como un contrapeso de la forma histórica específica que los intereses egoístas de los individuos toman. Sobre la necesidad de examinar el efecto de los principios supremos de la filosofía práctica en los hombres históricos, Kant apunta:

> [...] del mismo modo que en una metafísica de la naturaleza tiene que haber también principios para aplicar los principios supremos universales de una naturaleza en general a los objetos de la experiencia, no pueden faltar tampoco en una metafísica de las costumbres, y tendremos que tomar frecuentemente como objeto la *naturaleza* peculiar del hombre, cognoscible sólo por la experiencia, para *mostrar* en ella las consecuencias de los principios morales universales. [4]

La filosofía del derecho explora, en particular, no sólo los principios puros del derecho sino, además, sus implicaciones para la organización de la sociedad humana y para algunos de los obstáculos o problemas que la aplicación de tales principios acarrea.[5] La filosofía de la religión, a su vez, argumenta que el fin de la religión racional es una sociedad organizada de acuerdo con la ley moral (el principio supremo de la razón práctica), pero también examina las consecuencias de la conciencia que tienen los hombres de su deber moral en la forma en que se organizan socialmente. Consiguientemente, la filosofía de la religión examina cómo las religiones históricas introducen normas de conducta fundamentadas en los supuestos deberes de los creyentes hacia algún ser supremo, los cuales no se derivan de los mandatos de la ley moral sino que se deben a la naturaleza frágil y sensible de los seres humanos. Kant señala que "una particular debilidad de la naturaleza humana" es la causa de que los hombres no pueden satisfacerse con cumplir su deber moral nada más, sino que se consideran "obligados a algún servicio que han de hacer a Dios, en donde no importa

---

4 *Metafísica de las costumbres*, cit., p. 21, (VI:216-217).

5 Kant organiza la doctrina del derecho exponiendo "... en el texto el derecho que pertenece al sistema bosquejado *a priori*, pero los derechos referidos a casos particulares de la experiencia, en las observaciones [...] porque, en caso contrario, no podría distinguirse bien lo que aquí es metafísica de lo que es praxis jurídica empírica" (*ibid.*, p. 6, (VI:205-206). Véase, también: Wolfgang Kersting, "Politics, Freedom and Order: Kant's political Philosophy", *The Cambridge Companion to Kant*, cit., p. 343.

tanto el valor moral de las acciones, como más bien el que son hechas a Dios para, por indiferentes moralmente que tales acciones puedan ser en sí mismas, complacerle al menos mediante una obediencia pasiva".[6]

De la misma manera en que la idea del progreso da al historiador los criterios metodológicos generales para explicar los eventos históricos en términos de su aportación u obstaculización del ejercicio de la libertad en condiciones históricas dadas, la filosofía del derecho y de la religión le proporcionan criterios más específicos que puede aplicar para interpretar las acciones de los hombres históricos y su relación con los diversos sistemas político jurídicos y religioso éticos con los cuales norman su vida en sociedad. Los primeros abarcan los principios, las normas y las reglas que impulsan a los hombres para que actúen de una cierta manera, so pena de algún castigo o coerción, ejercido o aplicado externamente al individuo (los sistemas empíricos que se analizan a partir del concepto general del derecho). Los últimos cubren los principios que los individuos siguen por convicción propia y son determinados en relación con el concepto del deber ético que se maneja en las diversas religiones históricas.

El concepto de comunidad y el conocimiento histórico

Ya hemos visto que la categoría de comunidad determina la relación de causalidad recíproca o simultaneidad con la que Kant plantea la "interdependencia recíproca" de los fenómenos.[7] Este principio se combina con el de la causalidad sucesiva para, así, determinar todas las posibles relaciones temporales de los fenómenos.[8] Kant también utiliza la idea de las relaciones entre los fenómenos simultáneos como una analogía por la forma en que los ciudadanos de un Estado, constituido de acuerdo con el estado de derecho, se relacionan entre sí.[9] El Estado, definido como una co-

---

6 *La religión*, cit., pp. 128-129, (VI:103).

7 B 752.

8 Véanse pp. 65-66, *supra*.

9 En la tercera *Crítica*, Kant escribe: "[...] puedo pensar la comunidad de los miembros de un Estado, según las reglas del derecho, por analogía con la ley de la igualdad de la acción y la reacción en la recíproca atracción y repulsión de los cuerpos unos a otros" (*Crítica del Juicio*, cit., p. 482, (V:464-465), *apud* Marcus Willaschek, "Which Imperatives for Right?", *Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, ed. de Mark Timmons, Oxford University Press, Oxford, 2002, p. 83).

munidad política, expresa la idea de que se organice la sociedad de tal forma que los conflictos que surgen entre sus miembros, debido a sus inclinaciones y sus fines antagónicos, se anulen mutuamente. Los fines egoístas de los individuos son remplazados por principios universales de la razón práctica, con lo cual se crean las condiciones para el ejercicio de la libertad por parte de los ciudadanos. Kant se refiere precisamente a esta idea cuando escribe que "[...] el recíproco contrarresto de las inclinaciones, de que surge el mal, facilita a la razón un libre juego, para subyugarlas a todas y conseguir que, en lugar del mal, domine el bien, el cual, una vez existe, se mantiene en adelante por sí mismo."[10]

La creación de una comunidad política implica un proceso histórico por el cual los integrantes de una sociedad se ponen de acuerdo acerca de aquellos principios que les permiten aceptar las inevitables limitaciones a su propia libertad de arbitrio en aras de la convivencia social según principios universales. Kant nunca apela a la supuesta comunidad primitiva histórica como un modelo para la determinación de las normas que rigen la vida política de los hombres históricos;[11] para él, la comunidad es algo a que los hombres tienen que aspirar y que deben construir, en cuanto les sea posible, en el contexto histórico específico en que viven. En el ámbito jurídico, la comunidad política se crea en la medida en que se establecen y se protegen los derechos de todos los ciudadanos de un Estado mediante una constitución y una legislación republicanas.[12] En el escenario internacional, la comunidad se establece en la medida en que los diversos Estados nacionales estén dispuestos a aprobar y a respetar las normas de una confederación de naciones. La idea de una comunidad ética expresa el ideal de la totalidad de los hombres como integrantes de la iglesia universal organi-

---

10 "Teoría y práctica", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 287, (VIII:312); en "Paz perpetua", Kant plantea que el progreso hacia el establecimiento de la constitución republicana en un Estado surge como resultado de que algunas de las "tendencias egoístas" de los hombres "[...] contengan los efectos destructores de las otras o los anulan; tal es el resultado para la razón, como si esas tendencias no existieran, y el hombre está obligado a ser un buen ciudadano, aunque no lo esté a ser un hombre moralmente bueno" (*ibid.*, p. 333, (VIII:366).

11 Kant contrasta la idea racional de la comunidad originaria del suelo, que le sirve como el principio formal a partir del cual fundamenta su teoría del Estado, con la idea de una comunidad primitiva histórica que supuestamente podría servir de modelo para las relaciones comunitarias entre los hombres modernos y a la que niega toda validez, llamándola "una ficción", debido a la falta de evidencia fehaciente de que haya existido en alguna época de la historia (*Metafísica de las costumbres*, cit., p. 63, (VI:251).

12 Al respecto Kant escribe: "[El] estado de los individuos en un pueblo en mutua relación es el estado civil (*status civilis*), y el conjunto de ellos en relación a sus propios miembros es el Estado (*civitas*), que se denomina *comunidad* (*res publica latius sic dicta*) en virtud de su forma, por cuanto está unido por el común interés de todos de hallarse en el estado jurídico" (*ibid.*, p. 140, (VI:311).

zada conforme a los principios de la religión racional (vale decir, de la razón práctica, para la realización de lo que llamamos el bien supremo ético).[13] En todos estos casos Kant sugiere, mediante su concepto de comunidad, que la convivencia entre los hombres históricos y su aceptación de los principios prácticos para normar sus relaciones mutuas no se produce más que por medio de los antagonismos y las diferencias entre los individuos, que sólo pueden superarse si se cancelan mutuamente entre sí y, de este modo, dan lugar a la adopción de principios prácticos más universales. En este sentido, la creación de la comunidad es equivalente al progreso en la historia y los principios que permiten discernir las características de la comunidad política y religiosa, expuestos en la filosofía del derecho y de la religión, servirán, además, para conocer aquellos procesos que constituyen el progreso en la historia.

2. Las religiones históricas y el conocimiento histórico

La filosofía de la religión: tres problemas metodológicos

En su filosofía de la religión, Kant pretende identificar el origen, el uso y los límites de los principios *a priori* que fundamentan la experiencia religiosa de los hombres;[14] por ser *a priori*, estos principios deberían poderse aplicar a las religiones de todas las épocas históricas. Como ocurre en toda la filosofía crítica, la identificación de los principios que explican la posibilidad de la experiencia religiosa también implica la determinación de los principios que posibilitan el conocimiento de los fenómenos de la experiencia religiosa. Sin embargo, para comprender la contribución de la filosofía kantiana de la religión al método del conocimiento histórico, hay tres problemas metodológicos que tienen que aclararse en relación con la exposición que hace Kant

---

[13] Sobre la idea de una comunidad de los hombres morales, Kant escribe: "La posibilidad de un sistema universal de todos los fines [...] dependerá única y exclusivamente de la moralidad. Pues sólo en la medida en que todas las criaturas racionales actúen según estas eternas leyes de la razón, pueden estar bajo un principio de comunidad, y constituir en común un sistema de los fines" (*Lecciones sobre la filosofía de la religión*, cit., p. 145 (XXVIII:1100); véanse, también: *La religión*, cit., pp. 127 y 173, (VI:101 y 140) y Philip J. Rossi, *The social Authority of Reason. Kant's Critique, radical Evil and the Destiny of Humankind*, cit., p. 44 y 48. Reinhard Brandt también habla, además de las comunidades política y eclesiástica, de la universidad como una "comunidad culta" ("La institución política en Kant", *Dianoia. Anuario de Filosofía*, vol. XXXII, cit., p. 107).

[14] Los principios que fundamentan la experiencia religiosa de los hombres históricos se derivan de aquellos de la razón práctica, mientras que los principios que se refieren a la teología se derivan de la razón teórico especulativa, tal como se desprende de la siguiente cita: "El conocimiento teórico de Dios es la teología, pero el conocimiento práctico de Dios es la religión" (*Lectures on Ethics*, cit., p. 436, (XXVII:712).

de su filosofía de la religión, antes de poder examinar cómo y en qué medida tales ideas sirven al historiador en el conocimiento y en la explicación de los fenómenos históricos. Estos problemas pueden definirse como: a) la necesidad o la contingencia de la creencia en Dios por parte del sujeto histórico, b) la relación entre la creencia en Dios y el ideal del bien supremo ético y c) el carácter histórico de la religión cristiana. La ambigüedad de la posición que Kant adopta en relación con estos problemas también da pie a muchas de las confusiones que se encuentran en la literatura especializada sobre la filosofía kantiana de la historia.

Consideramos que esta ambigüedad tiene su origen en las contradicciones en las que cae Kant cuando aplica los principios universales (*a priori*) sobre los que fundamenta sus teorías del conocimiento, de la moralidad y de la acción al análisis de algunos aspectos de la experiencia religiosa y de los fenómenos religiosos particulares. Proponemos una interpretación de su filosofía de la religión que privilegia el uso coherente de los principios universales *a priori* de la filosofía crítica en su aplicación a la filosofía de la religión, con lo cual se hace indispensable desechar algunos de los principios más específicos que Kant propone para el conocimiento de la experiencia religiosa histórica. A continuación examinamos estos tres problemas metodológicos, con el fin de ofrecer una interpretación de la filosofía kantiana de la religión que contribuye a la definición de un método para el conocimiento de los fenómenos históricos y que, además, aclara las principales diferencias entre la posición defendida en este trabajo y otras interpretaciones propuestas por estudiosos del mismo tema.

a. La idea de Dios y el sujeto histórico

Si nos dejáramos guiar exclusivamente por los distintos pasajes en los cuales Kant trata el problema de si la creencia en la existencia de Dios es necesaria para que el individuo pueda cumplir con su deber ético o no, nos quedaríamos con la idea de que existe una gran confusión de su parte sobre esta cuestión.[15] Nos parece, sin embargo, que esta confusión puede aclararse si se analiza los distintos pasajes en cuestión a par-

---

[15] Gordon E. Michalson atribuye las ambigüedades en el tratamiento de la idea de Dios en la filosofía de la religión a "la dimensión religiosa del pensamiento de Kant", la cual puede explicarse por la educación pietista que recibió Kant pero que, a la vez, no afecta la fuerza y las implicaciones de sus principios filosóficos básicos (*Kant and the Problem of God*, cit., p. 124); véase, también: José Fuentes Mares, *Kant y la evolución de la conciencia socio-política moderna*, Stylo, México, 1946; debería señalarse que este último realiza una crítica de la filosofía práctica de Kant desde la perspectiva del creyente católico.

tir de las dos perspectivas desde las cuales Kant logra resolver todas las antinomias en las que cae la razón, es decir, si se especifica si Kant está hablando de la relación del individuo con la idea de Dios como un sujeto práctico (un ser racional) o como un sujeto histórico (un ser racional finito).

Argumentamos que el sujeto práctico no tiene ninguna necesidad de la idea de Dios; la esencia de la teoría del conocimiento de la moralidad que Kant proporciona en su filosofía práctica es que el hombre, debido precisamente a su racionalidad, es capaz de determinarse a la acción exclusivamente a partir del principio supremo de la razón práctica. Pero Kant también está consciente de que los hombres históricos difícilmente pueden actuar por deber y de que, en toda la compleja gama de motivaciones que los llevan a actuar de una determinada manera, es inevitable que otros principios que el puramente ético incidan en la determinación de sus máximas. Visto desde esta perspectiva, se comprende que el sujeto histórico, pensado como un ser racional finito, tiene una fuerte tendencia a creer en la existencia de Dios para fortalecerse con el fin de cumplir con su deber.

Los problemas de interpretación que se suscitan en relación con los pasajes donde Kant trata este problema, junto con el de la realización del bien supremo ético (el fin final de la razón práctica), se deben a que Kant no distingue claramente entre el uso que se puede hacer de la idea de la existencia de Dios en los dos planos en que se puede pensar el sujeto histórico. Como consecuencia, atribuye la necesidad de la creencia en la divinidad al sujeto práctico pensado como un ser racional, lo cual es contradictorio con los términos en los que plantea su teoría del conocimiento de la ética, en lugar de limitar su discusión del papel de la creencia religiosa a su análisis de los motivos que llevan a los sujetos históricos a la acción.

Se pueden localizar, por lo tanto, varios pasajes en los cuales Kant argumenta que la creencia en el ser supremo es necesaria para que el sujeto práctico sea capaz de cumplir con su deber ético, debido a que éste no puede estar seguro de que los esfuerzos que hace contribuyan realmente al logro del bien supremo ético.[16] En *La*

---

[16] Kant dice, por ejemplo, respecto de la creencia en Dios para fines prácticos: "[...] dado que el precepto moral es, a la vez, mi máxima (tal como la razón ordena que lo sea), creeré indefectiblemente en la existencia de Dios y en una vida futura" (B 856); véase, también: *Crítica de la razón práctica*, cit., p. 54-55, (V:4-5). Paul Guyer, quien acepta la necesidad de la creencia en la existencia de Dios como una condición para la posibilidad de cumplir con la ley moral por parte del ser racional finito, examina el argumento que Kant ofrece en las dos primeras *Críticas* en apoyo de tal creencia en "The Unity of Nature and Freedom: Kant's

religión, Kant argumenta que es inevitable que los hombres sientan dudas acerca de los resultados de sus acciones morales.[17] La única forma, argumenta Kant en estos pasajes, de impulsarlos a continuar con el cumplimiento de su deber es por medio del postulado práctico de la necesaria existencia de Dios, como la garantía de que tiene sentido actuar éticamente en un mundo que se muestra indiferente a los esfuerzos de los hombres por actuar por deber. Sobre este punto, Kant escribe: "[…] nuestra moralidad necesita esta idea [de Dios] para reforzarla […] Pues si hay un ser supremo que puede y quiere hacernos felices […] entonces nuestras intenciones morales reciben por ello mayores sustento y fortaleza, y con ello se afianza más nuestro comportamiento moral".[18]

Dios, desde esta perspectiva, se convierte en la garantía de la viabilidad de la realización del bien supremo ético en el que las acciones plenamente autónomas (éticamente buenas) de los individuos darían por resultado la máxima felicidad de la totalidad de los hombres.[19]

Conception of the System of Philosophy", *The Reception of Kant's critical Philosophy. Fichte, Schelling & Hegel*, cit., pp. 26-32. Gordon E. Michalson, por su parte, analiza la falta de coherencia en el argumento de Kant a favor de la aceptación, por parte de la razón práctica, de la idea de Dios (*Kant and the Problem of God*, cit., pp. 41-56).

17 En su filosofía de la religión, Kant introduce la idea del mal radical de la humanidad y se pregunta por el impacto de esta idea en el ánimo del individuo que reflexiona acerca del efecto de sus intentos por cumplir con su deber ético en el mundo histórico: "De la moralidad, sin embargo, resulta un fin; pues a la razón no puede serle indiferente de qué modo cabe responder a la cuestión de *qué saldrá de este nuestro obrar bien*, y hacia qué —incluso si es algo que no está plenamente en nuestro poder— podríamos dirigir nuestro hacer y dejar para al menos concordar con ello" (*La religión*, cit., p. 23, (VI:5).

18 *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, cit., p. 67, (XXVIII:996); en la *Crítica de la razón práctica* también se lee: "[…] para nosotros constituía un deber auspiciar el sumo bien y por ello no sólo hay un derecho, sino también una necesidad ligada con el deber como exigencia, para presuponer la posibilidad de ese bien supremo, lo cual, al ser sólo posible bajo la condición de la existencia de Dios, vincula inseparablemente con el deber tal presuposición, es decir, que resulta moralmente necesario asumir la existencia de Dios" (p. 242, (V:125).

19 Uno de los deberes de los hombres es promover la "felicidad ajena" (*Metafísica de las costumbres*, cit., p. 237, (VI:386); como resultado, la idea del mundo moral implica la felicidad generalizada de sus integrantes. Kant define el concepto del bien supremo (ético) y su relación con la ley moral de la siguiente manera: "[…] un todo donde se representan como unidas en una exactísima proporción la mayor felicidad con el mayor grado (posible en las criaturas) de perfección" (*Crítica de la razón práctica*, cit., p. 248, (V:129-130). Véase, también: B 837. Para un análisis de los distintos significados del concepto del bien en la filosofía práctica de Kant, véase: John Rawls, "Themes in Kant's moral Philosophy", *Kant's transcendental Deductions. The three 'Critiques' and the 'Opus Postumum'*, cit., pp. 90-95, y para una defensa de la idea del bien supremo como la combinación de la máxima virtud de los hombres con su máxima felicidad, véanse: Paul Guyer, "The Unity of Nature and Freedom: Kant's Conception of the System of Philosophy", *The Reception of Kant's critical Philosophy. Fichte, Schelling & Hegel*, cit., p. 29 y Frederick C. Beiser, "Moral Faith and the highest Good", *The Cambridge Companion to Kant and modern Philosophy*, cit., p. 603.

El carácter necesario de la creencia en la existencia de Dios se refiere, de acuerdo con esta interpretación, a una necesidad subjetiva que la totalidad de los hombres siente a raíz de la conciencia que tiene de la incapacidad humana (la propia y la de todos los demás hombres) de cumplir cabalmente con su deber ético y así lograr el bien supremo ético.

En contraste con esta idea, se encuentran otros pasajes, de mayor peso (a nuestro juicio), en la exposición que hace Kant de los principios básicos de su filosofía práctica en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y la *Crítica de la razón práctica*.[20] En estos pasajes, Kant argumenta que la esencia de la acción ética es que el sujeto puede determinarse para actuar éticamente sólo por medio del mandato de la razón práctica.[21] Desde esta perspectiva es evidente que el sujeto no requiere de nada que no sea su propia razón práctica para determinarse a una acción éticamente buena.[22]

Nos parece que, al plantear que la creencia en la idea de la existencia de Dios es necesaria para los sujetos históricos, Kant no respeta los términos en los cuales ha determinado la capacidad para la moralidad intrínseca al ser humano *qua* ser racional.[23] Toma lo que sólo puede definirse como una tendencia (un principio contingente) de

---

[20] Para Ernst Cassirer, *La religión* "[...] no ocupa el mismo plano que las obras destinadas a fundamentar su sistema, la *Crítica de la razón pura* y la *de la razón práctica*, la *Metafísica de las costumbres* o la *Crítica del Juicio*" (*Kant, vida y doctrina*, cit., p. 444). Para una apreciación parecida, véase: Allen W. Wood, *Kant's ethical Thought*, cit., p. 4.

[21] Al sujeto moral no le importa nada fuera de la determinación de su máxima (el principio subjetivo de la acción) por su razón práctica (el principio objetivo de la moralidad). En el "Prólogo" a la primera edición de *La religión*, Kant apunta que "la moralidad por causa de ella misma (tanto objetivamente, por lo que toca al querer, como subjetivamente, por lo que toca al poder), no necesita en modo alguno de la religión, sino que se basta a sí misma en virtud de la razón pura práctica" (*La religión*, cit., p. 21, (VI:3). Gordon E. Michalson, en referencia a la ambigüedad con la que Kant trata la idea de la existencia de Dios en *La religión*, plantea que "[...] con su explicación agresiva de la racionalidad autónoma, Kant ha decapitado al cuerpo tradicionalmente religioso, aunque el cadáver sigue crispándose y moviéndose durante un tiempo, como si todavía tuviera vida cuando realmente no la tiene" (*Kant and the Problem of God*, cit., p. 26). Véanse, también: Ralph Walker, *Kant*, Routledge & Kegan Paul, London, 1978, p. 137 y José Fuentes Mares, *Kant y la evolución de la conciencia socio-política moderna*, cit., pp. 25-26.

[22] Aunque Kant admite la necesidad del ideal del bien supremo como el "fin último moral" para los hombres en cuanto seres racionales finitos, tiene claro que la ley moral manda de manera inmediata y categórica, sin tomar en cuenta los fines o los intereses de los individuos; al respecto escribe: "Estas leyes [morales], en efecto, ordenan absolutamente, cualquiera que sea su resultado, e incluso obligan a abstraer totalmente de él cuando se trata de una acción particular, y por ello hacen del deber el objeto del mayor respeto, sin presentarnos y ponernos un fin (y fin último)" (*La religión*, cit., p. 25, (VI: 7). Véase, también: H. J. Paton, *The categorical Imperative. A Study in Kant's moral Philosophy*, cit., p. 62.

[23] B 856. H. J. Paton aclara que, para él, la discusión del impacto de la creencia en Dios en las acciones del agente "pertenece a la filosofía de la religión de Kant y no a su ética" (*ibid*, p. 256).

parte de los hombres de creer en la existencia de la divinidad, como la garantía de que el mundo en el que actúan tenga sentido[24] (que se encuentra muy difundida entre los hombres históricos pensados como seres racionales finitos),[25] y la trata como si fuera un principio necesario para todos los sujetos prácticos (en cuanto seres racionales). No hay nada en su filosofía práctica que indica que el sujeto práctico no puede cumplir (en algunas si no en todas las ocasiones) con su deber ético con base en sus propias fuerzas, como un ser autónomo capaz de determinarse a la acción por medio de sus convicciones éticas. Por consiguiente, no es posible definir la creencia en la existencia de Dios, profesada por la gran mayoría de los hombres históricos, como necesaria de acuerdo con los principios básicos de la filosofía práctica.[26]

La fuente del error que Kant comete en *La religión*, en torno a la necesidad o no de la creencia en Dios, es que propone que el sujeto práctico individual, como miembro de la humanidad, tiene el deber de realizar el bien supremo ético, bajo la forma de la comunidad ética.[27] Si existe un deber de realizar el bien supremo (ético),

---

24 Susan Neiman, *Moral Clarity. A Guide for grown-up Idealists*, cit., pp. 215-241.

25 Kant considera que se puede pensar *a priori* que los hombres históricos (los seres racionales finitos) tenderán a adoptar prácticas religiosas, las cuales no concuerdan con los principios de la moralidad (la religión racional) y cuyo fin es influir en la divinidad para que ésta contribuya al logro del bien supremo. Al respecto escribe: "Pero que el hombre impuro no buscará esta asistencia ahí [en su propia razón], sino preferentemente en ciertos actos sensibles (que desde luego tiene en su poder, pero que por sí no pueden hacer a ningún hombre mejor y, sin embargo, ahora deben realizar esto de modo sobrenatural), era ya de esperar *a priori* y así ocurre también de hecho" (*La religión*, cit., p. 231, (VI:192). De esta cita podemos definir con precisión lo que realmente es necesario en relación con la creencia que los hombres históricos tienden a profesar en la existencia y la voluntad de Dios. Kant señala que se puede saber *a priori*, es decir, necesariamente, que algunos o la mayoría de los hombres van a apelar a la existencia de Dios para cumplir con su deber ético; la necesidad de la creencia en la existencia de Dios constituye un principio metodológico con el cual se puede explicar la posibilidad y la realidad de las religiones históricas.

26 Lo más que Kant considera necesario es que un individuo crea en la posibilidad o, tal vez mejor, la no imposibilidad, de la existencia de Dios: "Para aquello que puede ser puesto como deber a todo hombre —señala Kant— el *minimum* de conocimiento (es posible que haya un Dios) ha de ser ya suficiente subjetivamente" (*La religión*, cit., nota a p. 186, (VI:154); véase, también: Allen W. Wood, "Kant's Deism", *Kant's Philosophy of Religion reconsidered*, The Indiana Series in the Philosophy of Religion, ed. de Philip J. Rossi y Michael Wreen, Indiana University Press, Indianapolis, 1991, p. 8. Para una defensa de la coherencia (y las limitaciones) de la insistencia, por parte de Kant, de que deberíamos creer en Dios en sentido práctico, véase: A. W. Moore, *Noble in Reason, infinite in Faculty. Themes and Variations in Kant's moral and religious Philosophy*, Routledge, Abingdon, 2003, pp. 163-167.

27 Kant cree haber encontrado "[…] un deber de índole peculiar […] un deber del género humano para consigo mismo […] a saber: la promoción del bien supremo como bien comunitario […] que exige una unión de las personas en un todo en orden al mismo fin, en orden a un sistema de hombres bienintencionados, en el cual solamente, y por su unidad, puede realizarse el bien moral supremo" (*La religión*, cit., pp. 122-123, (VI:97-98). Es precisamente aquí, al señalar un deber para la humanidad como conjunto, que Kant sale del terreno propio de su filosofía ética, que solamente ataña al individuo y a la determinación de su arbitrio por parte de

sigue Kant, el sujeto también tiene que creer que la realización de este fin es posible;[28] el mal radical de la humanidad le indica al individuo que el bien supremo jamás va a realizarse por medio de los esfuerzos de los hombres, de donde se deriva la necesidad de la creencia en la existencia de Dios.[29] La conclusión que saca Kant es que la moralidad lleva al hombre inevitablemente a la religión.[30] Lo que invalida este argumento, dentro del contexto de los principios fundamentales de la filosofía práctica kantiana, es que introduce la noción de que el sujeto práctico tiene que tomar en cuenta los resultados de su acción para conocer su calidad moral, algo que Kant niega insistentemente en sus obras más sistemáticas sobre el tema. Lo único que se le puede exigir al sujeto práctico en este respecto, por lo tanto, es que se esfuerce al máximo por contribuir a la realización del bien supremo por medio de sus acciones moralmente buenas

---

su propia razón práctica, e introduce la idea de que la realización del bien supremo ético constituye un deber para todos los individuos pensados como "el género humano".

28 Kant argumenta que el sujeto práctico que no cree en Dios (este último como la garantía de la realización del bien supremo ético) cae en el *absurdum practicum* de tener que actuar de una cierta manera (obedecer a la ley moral) sin poder creer que sea posible lograr el fin de sus acciones (la realización del bien supremo ético). Sobre este punto escribe: "Esta fe moral es un postulado práctico por el cual aquel que lo niega es reducido *ad absurdum practicum*. *Absurdum logicum* significa el absurdo en los juicios; *absurdum practicum*, empero, es cuando se muestra que tendría que ser un malvado quien quisiera negar tal o cual cosa. Y es esto lo que sucede en el caso de la fe moral" (*Lecciones sobre la filosofía de la religión*, cit., p. 134, (XXVIII:1083). Para un argumento detallado que apoya esta aseveración en Kant, véanse: Allen W. Wood, *Kant's moral Theology* cit., y Pamela Sue Anderson y Jordan Bell, *Kant and Theology*, T & T Clark International, London, 2010, sitio 629 (Kindle edition).

29 Carl Raschke (*Moral action, God and History in the Thought of Immanuel Kant*, cit., pp. 97-104), Philip J. Rossi ("Evil and the moral Power of God", *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*, vol. II-2, cit., pp. 369-381) y Dulce María Granja (*Lecciones de Kant para hoy*, cit., pp. 193, 199 y 257-260) parecen aceptar la validez (en el contexto de la filosofía crítica) de lo que Kant llama la prueba moral de la existencia de Dios que se encuentra en la segunda y la tercera *Críticas*. Para otro argumento, con el cual tampoco estamos de acuerdo, de que Dios existe como el fundamento de la posibilidad de la capacidad de la moralidad que se encuentra en los hombres, el cual se justifica con base en los planteamientos difusos y un tanto vagos del *Opus Postumum*, véase: Jean Lacroix, *Kant y el kantismo*, cit., pp. 60-63.

30 Sobre la relación entre la moralidad y la religión, Kant apunta: "[...] si la más estricta observancia de las leyes morales debe ser pensada como causa de la producción del bien supremo (como fin), entonces, puesto que la capacidad humana no es suficiente para hacer efectiva en el mundo la felicidad en consonancia con la dignidad de ser feliz, ha de ser aceptado un ser moral todopoderoso como soberano del mundo, bajo cuya presión acontece esto" (*La religión*, cit., p. 26, (VI:7-8). Robert B. Louden interpreta la tendencia de los hombres de creer en un Dios y de organizarse en iglesias históricas como la única vía para la organización de su vida social en torno a principios de la razón práctica cuando asevera que "[l]os seres humanos no pueden aspirar a realizar su destino moral fuera de la religión organizada" (*Kant's impures Ethics. From rational Beings to human Beings*, cit., p. 128). Argumentamos, en cambio, que la organización de las iglesias históricas forma parte de la actividad propiamente política de los hombres históricos y que el conocimiento de sus fenómenos tiene que organizarse de acuerdo con los principios de la filosofía de la religión y del derecho y no de la teoría ética.

pero, evidentemente, no se le puede exigir que crea que sus acciones necesariamente vayan a lograr tal propósito,[31] porque esto implicaría que se le hiciera responsable del curso de los eventos en el mundo histórico, producto de una maraña de distintas fuerzas contingentes que no controla.[32]

Negamos, por lo tanto, que se pueda postular la necesidad de la creencia de los hombres en la existencia de Dios en los términos en los que la argumenta Kant en *La religión*, pero consideramos que esto no debería restar importancia a su análisis de la experiencia religiosa de los hombres históricos en términos del uso que éstos hacen, *qua* sujetos históricos o seres racionales finitos, de los principios y postulados de la razón práctica cuando buscan fortalecerse en sus momentos de duda o de debilidad.[33] Kant no logra demostrar la necesidad de la creencia en la existencia de Dios en todos los hombres bienintencionados; en cambio, proporciona al historiador unos principios metodológicos con los cuales puede conocer los fenómenos religiosos y relacionarlos con los demás fenómenos históricos, debido a que tales principios se derivan de las teorías del conocimiento y de la acción que Kant desarrolla en su filosofía crítica.

---

[31] Thomas Auxter, "The world View of the moral Consciousness", *Kant's moral Teleology*, cit., pp. 81-101 y Peter Byrne, *Kant on God*, cit., p. 96. Para el argumento de que el ideal del bien supremo ético no es estrictamente necesario para la determinación de la voluntad del sujeto por la razón práctica, véase también: Lewis Beck White, *A Commentary on Kant's Critique of practical Reason*, cit., pp. 242-245, donde se lee: "Un observador imparcial no puede estar de acuerdo con una disparidad entre la felicidad y la dignidad de ser feliz, pero ni en la naturaleza ni en la ley moral puede Kant encontrar más que una conexión contingente entre ambas. Si, por consiguiente, debemos concebir un sistema de fines, tal como requiere la razón para su propia satisfacción [...] tenemos que suponer que el bien supremo es posible. Pero no deberíamos dejarnos engañar, como creo que le sucedió a Kant, y pensar que su posibilidad es necesaria para la moralidad o que tenemos un deber moral de promoverlo, distinto de nuestro deber tal como es determinado por la forma y no por el contenido u objeto de la ley moral" (p. 245).

[32] Debería aclararse que con esto no estamos sugiriendo que Kant considera que el sujeto no tiene ninguna responsabilidad para evaluar continuamente los efectos de sus acciones o que le debería ser indiferente el conocimiento teórico del mundo histórico o natural en el que actúa, conocimiento que puede usarse para orientar mejor sus esfuerzos por determinar en qué consiste su deber o cuáles son los medios más eficientes para su logro. Lo único que estamos argumentando es que estos conocimientos no forman parte de la teoría ética de Kant, la cual determina los principios *a priori* con los que se puede conocer en qué consiste una acción moralmente buena y cómo se le puede diferenciar de otras clases de acciones.

[33] Nos parece razonable considerar la duda como una parte intrínseca del funcionamiento de la razón teórica; ya en la *Crítica de la razón pura* (B 254-5) Kant ha señalado la necesidad de que la razón siempre dude de la validez de la aplicación de sus principios formales más allá de las condiciones de la experiencia posible y también nos parece enteramente natural que la misma razón pueda poner en duda el sentido y los efectos de las acciones morales que el sujeto histórico realiza. Afirmaríamos, incluso, que el cuestionamiento del impacto de las acciones que el sujeto práctico realiza con el fin de promover la felicidad de los demás hombres constituye una parte importante de la noción de la virtud que Kant formula.

Éste es el sentido en el que se deberían interpretar aquellos pasajes donde Kant argumenta acerca de la realidad objetiva práctica de la idea de la existencia de Dios o de la posibilidad del bien supremo ético;[34] para Kant, argumentar que los postulados de la razón práctica tienen realidad objetiva práctica[35] significa que tenemos que pensar estos postulados como principios regulativos que forman parte de las ideas racionales con que los hombres históricos enfrentan las limitaciones intrínsecas a su facultad cognoscitiva y práctica.[36] Estas limitaciones se expresan en el abismo entre los principios y los fines de la razón práctica y teórica y el mundo sensible e histórico (determinado por las leyes naturales) del cual los sujetos históricos forman parte y sobre el cual elaboran el conocimiento y en el cual actúan.[37] El método que el historiador puede usar para conocer los fenómenos religiosos en el pasado parte de la posibilidad de que la idea de la existencia de Dios, o la de que la divinidad haya incidido en el progreso de los hombres hacia la realización del bien supremo ético, realmente

---

[34] Hablando del mundo moral como un objeto necesario para todos los individuos que actúan de acuerdo con la ley moral, Kant escribe: "Gracias a la razón nosotros cobramos conciencia de una ley a la que se ven sometidas todas nuestras máximas, como si merced a nuestra voluntad tuviese que surgir al mismo tiempo un ordenamiento de la naturaleza. Por lo tanto, esto tiene que suponer la idea de una naturaleza no dada empíricamente y pese a todo posible mediante nuestra libertad, tratándose por consiguiente de una naturaleza suprasensible a la que otorgamos realidad objetiva cuando menos en el ámbito práctico, al considerarla como objeto de nuestra voluntad en cuanto entes puramente racionales" (*Crítica de la razón práctica*, cit., p. 118 (V:44). Susan Neiman argumenta que "[…] es posible que haya distintos modos en los que las cosas pueden ser reales […] Las ideas regulativas de Kant contienen una noción de la responsabilidad a la experiencia, pero ésta no es la del empirista: una idea de la razón se vincula con la realidad por medio de su exigencia de que debería realizarse en el futuro" (*The Unity of Reason. Rereading Kant*, p. 113); véase, también: Daniel Guevara, *Kant's Theory of moral Motivation*, cit., pp. 70-71.

[35] M. Jaime Ferreira, "Kant's Postulate: the Possibility or the Existence of God?", *Kant-Studien*, núm. 74, 1983, pp. 75-80 y Frederick C. Beiser, "Moral Faith and the highest Good", *The Cambridge Companion to Kant and modern Philosophy*, cit., p. 612.

[36] Sobre el uso de los principios constitutivos y regulativos, Kant escribe: "[…] en general si, en vez de los principios *constitutivos* del conocimiento de objetos suprasensibles, cuya inteligencia nos es imposible, restringiésemos nuestro juicio a los principios *regulativos*, que se contentan con el uso práctico posible de ellos, la cosa iría mejor en cuanto la sabiduría humana en muchos puntos y no ocurriría que un supuesto saber de aquello de lo que en el fondo no se sabe nada urdiese sutilidades raciocinantes, sin fundamento, aunque brillantes durante un tiempo, para que de ello acabe por resultar perjuicio para la moralidad" (*La religión*, nota a p. 93, (VI: 71). Véanse, también, pp. 99-100 y, especialmente, nota 19, *supra*.

[37] Susan Neiman coloca el abismo entre los fines de la razón y la posibilidad de su realización en la naturaleza en el centro de su análisis del sistema de la razón en la filosofía de Kant y plantea que esta tensión solamente puede manejarse satisfactoriamente por medio de los principios regulativos, los cuales deben utilizarse para pensar la validez objetiva (en sentido práctico) de los objetos de las ideas de la razón pura (el bien supremo, la paz perpetua, etcétera) sin tener que afirmar su posibilidad como conceptos teóricos (*The Unity of Reason. Rereading Kant*, cit.).

tuvieron un impacto en cómo los hombres se fijaban sus fines y escogían los medios más eficaces para lograrlos.

Debe notarse que, en su teoría del conocimiento, Kant no cae en una ambigüedad semejante. Al demostrar que todo intento por probar la existencia de Dios implica el uso trascendente (ilegítimo) de las ideas de la razón acerca de lo incondicionado,[38] establece con toda claridad que ni su teoría general del conocimiento ni su filosofía de la historia pueden hacer algún uso (constitutivo) de la idea de Dios[39] para explicar o, en el caso de la historia, para pronosticar cómo se dan o se darán los fenómenos naturales o históricos. Después de demostrar en forma demoledora que todas los intentos anteriores por probar la existencia de Dios carecen de la más mínima validez, Kant reconoce que la creencia en Dios que se basa en la teología natural (el argumento del diseño, o lo que Kant llama la "prueba físico teológica") siempre merece nuestro respeto, porque es la forma más directa y natural por medio de la cual los hombres pueden justificar su creencia en Dios (y asignar sentido a su vida y a su lugar en el universo).[40] Proponemos que se debería entender la realidad objetiva de la idea de la existencia de Dios, en el contexto de la filosofía práctica, de modo semejante. Aunque la crítica de la razón práctica demuestra que el sujeto práctico no tiene ninguna necesidad de la idea de la existencia de Dios para definir en qué consiste su deber e impulsarse para actuar por deber,[41] la importancia de la religión en la historia

---

[38] Para el argumento de que la razón práctica busca lo incondicionado para lo condicionado, véanse: *Crítica de la razón práctica*, cit., p. 216, (V:108); Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of practical Reason*, cit., p. 41; H. J. Paton, *The categorical Imperative. A Study in Kant's moral Philosophy*, cit., pp. 99-100 y 249 y Gordon E. Michalson, *Kant and the Problem of God*, cit., p. 36.

[39] Kant señala, más bien, que el pretendido conocimiento de Dios y de su voluntad y sus fines es totalmente contrario a la posibilidad del conocimiento científico y del deber ético del individuo. En la *Crítica de la razón pura* señala que quien comete el error de la razón equívoca pretende imponer "[…] fines a la naturaleza de forma violenta y dictatorial", como si ésta fuera la expresión clara de los designios de Dios; véase p. 159, *supra*.

[40] Sobre la prueba físicoteológica, Kant escribe: "Esta demostración merece ser mencionada siempre con respeto. Es la más antigua, la más clara y la más apropiada a la razón ordinaria" (B 651).

[41] Allen W. Wood ofrece un resumen claro de la deficiencia en el argumento que Kant ofrece en relación con la necesidad de la fe racional y práctica en la existencia de Dios como el factor que hace factible la realización del bien supremo: "[…] el argumento moral de Kant [la prueba moral de la existencia de Dios] nos proporciona una razón por querer creer en Dios y aun por decidir creer en Dios si somos lo suficientemente afortunados para poder tomar una decisión tal. Pero esta buena fortuna requiere una de dos cosas: o suficiente evidencia positiva para volver la existencia de Dios teóricamente creíble o la cooperación clandestina de suficientes influencias no racionales para poner la decisión de creer en Dios al alcance de nuestra voluntad. Kant niega tercamente que tenemos la primera al insistir en el agnosticismo teórico en relación con la existencia de Dios. Depender de la segunda implica comprometer, de alguna forma, la autonomía de la creencia, lo cual difícilmente puede reconciliarse con el espíritu de la teoría kantiana de la moralidad" ("The Immorality of

demuestra que la mayoría de los hombres hace un uso de la idea de Dios (o de algún otro ente que funge como el ser necesario pensado por la razón) que no es estrictamente racional en los términos del método de la filosofía crítica, pero que nace naturalmente como resultado de su búsqueda de una respuesta a las dudas que siente acerca de su capacidad por cumplir con el mandato categórico de la razón práctica y en relación con el lugar que ocupa en el universo.

Aunque no es posible demostrarlo definitivamente, nos parece que la ambigüedad con que Kant trata el uso de la idea de Dios en su filosofía práctica se deriva de la falta de confianza que siente en la capacidad de sus contemporáneos de actuar racionalmente en la ausencia de las restricciones al libre ejercicio de su arbitrio que las religiones históricas tradicionalmente imponen a los creyentes. A pesar de que sus teorías del conocimiento y de la acción se fundamentan en la idea de la esencial igualdad de todos los hombres, cuando llega el momento de aplicar estos principios generales al análisis de la realidad histórica *in concreto,* o de plantear unos principios de acuerdo con los cuales se podría organizar la participación política de todos los integrantes de una sociedad, Kant se muestra renuente a ceder plena libertad a toda la población, debido al miedo que presumiblemente sentía acerca de cómo se comportarían las masas si se les quitara todas las prohibiciones bajo las cuales solían moverse.[42] Identificamos unas limitaciones semejantes en su pensamiento político y sugerimos que a Kant le cuesta mucho trabajo deshacerse de la idea de la existencia de Dios porque teme, en común con sus contemporáneos, los efectos del ateísmo en la sociedad tal como estaba constituida en la Europa o, por lo menos, en la Prusia del siglo XVIII.[43]

---

moral Faith", *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*, vol. II-2, cit., pp. 417-437). Aunque el título de este ensayo aparece en el índice y al principio del texto como "The Immortality of moral Faith", nos parece que esto es el resultado de un error tipográfico, debido a que Wood discute la moralidad de la creencia en Dios y a que el volumen en cuestión está lleno de errores tipográficos.

42 George di Giovanni considera que Kant, en su vida personal, no necesitaba los postulados de Dios y de la inmortalidad. Escribe al respecto: "Aunque nunca se declaró ateo, para todos los fines prácticos Kant lo era. Su actitud hacia el postulado de Dios [y] de la vida después de la muerte [...] era que son importantes solamente si uno tiene necesidad de ellos subjetivamente. Por su parte, no los necesitaba. Sus recursos morales se dirigían hacia una forma de vida gobernada por máximas de acción bien pensadas y firmemente establecidas subjetivamente. Ésta era su manera" (*Freedom and Religion in Kant and his immediate Successors. The Vocation of Humankind, 1774-1800*, cit., p. 203). Otra posible explicación del uso que Kant hace de la idea de Dios en su filosofía de la religión son los problemas que tenía con la censura después de la muerte de Federico II en 1786; sobre esta posibilidad, véase: James DiCenso, *Kant, Religion and Politics*, cit., nota 69, p. 262.

43 Kant distingue entre el ateo escéptico, quien simplemente señala que no hay prueba definitiva, por parte de la razón especulativa, de la existencia de Dios pero que tiende a aceptar su existencia, porque es "[...] un

b. Los ideales del bien supremo y el método del conocimiento histórico

Nos parece posible determinar la relación entre los distintos ideales del bien supremo que la humanidad puede fijarse con base en su capacidad para actuar éticamente, por un lado, y la idea de la paz perpetua como el fin de la historia, por el otro, si se acepta la interpretación de la filosofía práctica que sostiene que el sujeto práctico no tiene ninguna necesidad de la creencia en la existencia de Dios y que el único uso que aquél puede hacer de ésta es como un principio subjetivo al que puede acudir en sus momentos de debilidad. Desde esta perspectiva, se puede pensar las acciones de los hombres históricos como determinadas por una compleja mezcla de motivos, entre los cuales se pueden encontrar aquellos que surgen de sus convicciones éticas y otros que pueden atribuirse a la creencia que éstos tienen de que sus acciones sirvan para cumplir con sus deberes de servicio a Dios.[44] Debido a la dificultad de determinar con exactitud las razones por las que actúan los sujetos históricos (especialmente cuando se trata de grupos grandes o de eventos históricos de los que no hay evidencia documental exhaustiva), el historiador debería aceptar la importancia de los impulsos que sienten los hombres históricos como resultado de sus convicciones éticas y de sus creencias religiosas, aunque no puede aspirar a un conocimiento exacto de

---

hombre que ya [ha] reconocido la necesidad de sus deberes como apodícticamente cierta" y el ateo dogmático "quien niega sin más la existencia de Dios y, en general, declara que es imposible que Dios exista. Tales ateos dogmáticos, o nunca los hubo, o fueron los más malvados de entre todos los hombres. En ellos desaparecen todos los resortes para la moralidad" (*Lecciones sobre la filosofía de la religión*, cit., p. 80, (XXVIII:1010).

44 Hay que recordar que el método de la filosofía separa las distintas facultades para analizar sus principios y sus objetos, pero que el sujeto histórico emplea todas sus facultades al realizar sus diferentes actividades. La idea del progreso se finca en la teoría de la acción desarrollada por Kant en su filosofía práctica, en la cual plantea que todas las acciones humanas surgen como resultado del efecto del juego dialéctico inevitable entre los principios de la razón práctica (la ley moral) y las inclinaciones y los apetitos del sujeto concebido como un ser racional finito. Por esta misma razón, llama poderosamente la atención que un estudioso de la obra de Kant tan reconocido como Paul Guyer plantee la interpretación de la idea del progreso, propuesta por Kant en sus ensayos "Historia universal" y "Paz perpetua", como la disyuntiva entre la idea de que la naturaleza (la necesidad) constituye un principio explicativo suficiente para fundamentar la validez de la idea de la paz perpetua como el fin de la historia y la idea de que el logro de la paz perpetua sólo podría esperarse como el resultado de las acciones moralmente buenas de los sujetos históricos ("Nature, Morality, and the Possibility of Peace", *Kant on Freedom, Law and Happiness*, cit., pp. 408-434). Plantear la relación entre estos dos factores, ambos esenciales para pensar adecuadamente la idea del progreso, como mutuamente exclusivos, hace imposible la comprensión adecuada del uso de la idea del progreso y de la paz perpetua como un principio regulativo para orientar el estudio y la comprensión de la historia como una totalidad. No encontramos una explicación convincente de la recurrencia de esta omisión, en el análisis de la filosofía kantiana de la historia entre los académicos de habla inglesa, a no ser que se deba a la urgencia que sienten de distanciar a Kant de cualquier principio metodológico que podría asociarlo con el materialismo histórico del marxismo.

su contribución a las acciones históricamente significativas, vale decir, aquéllas que contribuyen a la realización del fin de la historia (la paz perpetua).

El problema que tiene que discutirse aquí trata, más bien, del uso que se puede dar al ideal del fin final de la razón práctica en el método del conocimiento histórico. Nos vemos en la necesidad de tratar este asunto con cierto detalle por la relevancia que tiene para las interpretaciones de la filosofía de la historia que se encuentran en la literatura especializada y para demostrar cómo algunas de éstas distorsionan el significado metodológico que tiene el ideal del fin final de la razón práctica. En lugar de entender el fin final de la razón práctica (el bien supremo ético) como un ideal (un principio regulativo) que sirve para orientar los sujetos históricos en sus esfuerzos por cumplir con su deber ético y por determinar los fines más apropiados para las acciones que tal cumplimiento les impone, algunos estudiosos quieren ver en el bien supremo ético la idea del fin hacia el cual debería moverse la historia humana. Al hacer eso, distorsionan el sentido de la filosofía de la historia de Kant al plantear que el fin de la historia puede definirse en términos del progreso en la eticidad de las acciones de los sujetos históricos y no en términos del progreso de las instituciones y principios jurídicos y la creciente legalidad de las acciones de los sujetos jurídicos, como se propone en este trabajo.[45] Hay quienes van más allá y argumentan que el ideal del bien supremo ético puede usarse como un principio constitutivo, por medio del cual piensan que Kant pronostica cómo tiene que darse el devenir histórico, como si una idea de la razón práctica fuera capaz de determinar, necesariamente, el curso del mundo histórico.

Los diversos ideales del fin final pensado por la razón práctica en relación con el cumplimiento de la ley moral por parte de la totalidad de los hombres expresan, con distintos énfasis, la idea general de que si todos los hombres obedecieran su deber ético en todas sus acciones se crearía lo que Kant llama el mundo moral y que, con-

---

[45] Un ejemplo de este modo de interpretar la filosofía práctica y de la historia de Kant se encuentra en James J. DiCenso, *Kant, Religion and Politics*, cit. Aunque este autor reconoce la importancia de la creencia en Dios como un estímulo, con validez exclusivamente subjetiva, para el sujeto histórico que intenta realizar su deber moral y limita los postulados de la razón práctica a un uso puramente regulativo, a lo largo de todo su libro insiste en que la idea del reino de los fines puede interpretarse en términos políticos y plantea que es necesario hacer uso del concepto de "lo ético-político" para designar el ámbito en el que la ley moral se hace sentir en las actividades políticas de los hombres históricos (*ibid.*, p. 9). Nosotros negamos, en cambio, que sea posible utilizar el ideal del bien supremo para el método del conocimiento histórico en otro sentido que el político, como el ideal de la realización de la paz perpetua.

siguientemente, todos los hombres estarían plenamente felices.[46] Esta combinación del máximum de la virtud con el máximum de la felicidad constituye lo que hemos llamado el bien supremo ético, un ideal de la razón práctica que, como tal, es meramente formal en el sentido de que no nos puede informar en absoluto acerca de los fines específicos que sus integrantes se fijarían (en el caso puramente hipotético de su realización) para asegurarse la máxima felicidad de todos. Lo único que se puede decir al respecto es que todos actuarían de acuerdo con el imperativo categórico y que esto garantizaría la felicidad de todos como resultado. Evidentemente este ideal no puede usarse como un principio metodológico para el conocimiento histórico debido a que no hay nada en ello que le permita al historiador relacionarlo con el contenido específico de los fenómenos históricos, a diferencia de la idea del progreso en la filosofía de la historia que plantea principios estrictos de derecho, de acuerdo con los cuales se puede evaluar las posibilidades y la realidad del ejercicio de la libertad externa de los sujetos históricos en todas las condiciones históricas.[47]

El uso del ideal del mundo moral cobra mayor sentido en el contexto de la filosofía de la religión debido a que Kant propone el ideal de la comunidad ética (la iglesia visible)[48] como el fin de la organización eclesiástica de las iglesias históricas.[49] Lo interesante del concepto de la comunidad ética es que con ello Kant propone una forma de organización eclesiástica con tintes levemente más horizontales y menos

---

[46] Kant expresa el ideal del fin final de la razón práctica como el reino de los fines (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., p. 52, (IV:433), el mundo moral (B 836), el *corpus mysticum* de los seres racionales en el mundo (B 836), el reino de la gracia —siguiendo a Leibniz— (B 840) y la comunidad ética (*La religión*, pp. 123-125, (VI:98-100). Véanse, también: H. J. Paton, *The categorical Imperative. A Study in Kant's moral Philosophy*, cit., pp. 185-198 y John Rawls, *Lectures on the History of moral Philosophy*, cit., p. 212. Para una discusión de las semejanzas y las diferencias entres estos conceptos, véase: Paul Guyer, "Kantian Communities. The Realm of Ends, the ethical Community and the highest Good", *Kant and the Concept of Community*, vol. 9, North American Kant Society Studies in Philosophy, ed. de Charles Payne y Lucas Thorpe, University of Rochester Press, Rochester, 2011, pp. 88-120.

[47] Se puede apreciar el carácter puramente formal del ideal del bien supremo ético en la siguiente cita que se refiere al reino de los fines: "Por *reino* entiendo el enlace sistemático de distintos seres racionales por leyes comunes. Mas, como las leyes determinan los fines, según su validez universal, resultará que, si prescindimos de las diferencias personales de los seres racionales y asimismo de todo contenido de sus fines privados, podrá pensarse un todo de todos los fines (tanto de los seres racionales como fines en sí, como también de los propios fines que cada cual puede proponerse) en enlace sistemático; es decir, un reino de los fines, que es posible según los ya citados principios" (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., p. 52, (IV:433).

[48] *La religión*, cit., p. 126, (VI:101).

[49] *Ibid.*, pp. 121-123, (VI:98-100).

autoritarios que el modelo de Estado representativo de su filosofía del derecho.[50] El carácter más democrático de la comunidad ética se debe a que Kant considera que sus miembros (toda la humanidad) ya se habrían acostumbrado a controlar sus pasiones más violentas por medio de los principios de la razón práctica y que, por ende, sería posible permitirles participar en las discusiones y decisiones de la comunidad eclesiástica, cosa que, en su teoría política, es reservada a la élite intelectual y, sobre todo, económica.

El ideal de la comunidad ética[51] sirve, por lo tanto, como un principio metodológico con el cual el historiador puede examinar las relaciones de poder que se dan en el interior de las iglesias históricas para ver hasta qué punto cumplen con los requisitos para la organización racional de la vida religiosa de los hombres.[52] Entre estos requisitos se encuentran una estructura bastante democrática y horizontal para la toma de decisiones respecto a las acciones y las creencias religiosas, un contenido más racional (y, por ende, universal) del dogma religioso y la inclusión de toda la

---

[50] Se confirma, en *La religión*, la semejanza en el uso de los conceptos de los fines de la actividad política y religiosa de los hombres históricos: la idea de la "unidad objetiva de la religión racional […] [es] una idea de la razón, cuya presentación en una intuición que le sea adecuada nos es imposible, pero que como principio regulativo práctico tiene realidad objetiva para actuar en orden a ese fin de la unidad de la religión racional pura. Ocurre con esto como con la idea política de un derecho del Estado en cuanto debe a la vez ser referido a un derecho de los pueblos universal y *con poder*. La experiencia nos niega toda esperanza de ello" (*ibid*., nota a p. 153, (VI: 123).

[51] En este trabajo tratamos el ideal de la comunidad ética, en relación con su contenido, como intercambiable con los demás ideales formales con los cuales la razón práctica piensa el bien supremo ético (la virtud y la felicidad universales de los seres humanos). Véase, para un tratamiento semejante del ideal de la comunidad ética: John Rawls, *Lectures on the History of moral Philosophy*, cit., p. 212.

[52] El ideal de la comunidad ética sirve para que el historiador pueda evaluar el carácter de la organización y el manejo del poder en las iglesias históricas; este ideal también puede servir para orientar a los integrantes de las iglesias históricas en la discusión y la solución de sus diferencias políticas. No compartimos, por lo tanto, la posición de aquellos estudiosos, como Sharon Anderson-Gold ("Ethical Community and the highest Good", *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*, cit., vol. II-2, pp. 231-242 y "God and Community: an Inquiry into the religious Implications of the highest Good", *Kant's Philosophy of Religion reconsidered*, cit., pp. 113-131), Philip J. Rossi (*The social Authority of Reason. Kant's Critique, radical Evil and the Destiny of Humankind*, cit., pp. 5 y 48-53), Reinhard Brandt ("La institución política en Kant", *Dianoia. Anuario de Filosofía*, XXXII, cit., pp. 120-122), Gordon Michalson (*Kant and the Problem of God*, cit., pp. 100-122), Allen W. Wood (*Kant's ethical Thought*, cit., pp. 309-320) y James DiCenso (*Kant, Religion and Politics*, cit.), quienes argumentan que el ideal de la comunidad ética es necesario para que los sujetos morales se pongan de acuerdo acerca del contenido y del cumplimiento de su deber ético. Esta diferencia surge porque, en nuestra interpretación de la filosofía práctica kantiana, la ética solamente se refiere a la determinación de la máxima por parte del sujeto en su interior y que la única esfera pública para la determinación y la realización de los fines es la política. El momento en que se habla de la dimensión social de lo ético se está ya en la esfera de la política.

humanidad en la iglesia visible.[53] En sí, estas características no agregan nada de importancia a la idea de la comunidad humana organizada de acuerdo con los preceptos del imperativo categórico en el reino de los fines, aunque sí refuerzan la idea que hemos defendido en este trabajo de que uno de los presupuestos básicos de la filosofía crítica es que todos los hombres son esencialmente iguales y, por ende, racionales y potencialmente capaces de ejercer la libertad.

Kant admite que, a veces, la evaluación ilusoria, por parte de los sujetos históricos, de los posibles alcances de sus acciones (lo que llama el entusiasmo) puede llevarlos a realizar hazañas extraordinarias,[54] aunque también está consciente de que muchos de los abusos del poder en la historia se originan en el argumento de que el logro histórico de un fin propuesto por la razón práctica justifica la negación de los derechos (y, por ende, de la libertad) de muchos de los afectados por la imposición de la voluntad y los fines de los grupos dominantes en una formación histórica dada. Tales abusos tienen su origen en las dos distintas ilusiones a las que da pie el uso dialéctico de la idea teórica de la totalidad y el uso constitutivo de los postulados de la razón práctica. En el primer caso, el objeto de la idea de la totalidad, pensado de acuerdo con alguna idea de la razón, es hipostasiado[55] y se le asigna realidad objetiva en el mundo histórico, como sería el caso de la patria, el partido, el fin de la historia, etcétera, en cuyo interés, concebido independientemente de los intereses del conjunto de la población abarcado por este concepto, se supone que el sujeto histórico debería actuar o hasta sacrificarse. En el segundo caso, se toma un ideal legítimo de la razón práctica, como, por ejemplo, la creación de una sociedad justa, y se pretende tomar acciones destinadas a su realización pero sin respetar el único fin que la razón práctica reconoce, es decir, los seres humanos considerados como fines en sí mismos (*qua* seres racionales) cuyos fines, cuando son determinados legal o éticamente, no deberían subordinarse a los intereses o a las ideas de ningún otro individuo, por ilustrado o poderoso que sea.

El uso ilusorio de las ideas de la razón teórica y práctica contribuye inevitablemente a los principios que determinan el comportamiento de los sujetos históricos en las esferas política y religiosa, y el historiador debería partir de la realidad objetiva

---

53 *La religión*, cit., pp. 126-127, (VI:101).

54 Véase: "Del hecho histórico que prueba la tendencia moral del género humano", pp. 237-239, *supra*.

55 James DiCenso, *Kant, Religion and Politics*, cit., pp. 147 y 237.

de tal uso, como una parte intrínseca de los principios que permiten conocer y explicar los fenómenos históricos. Como ya hemos argumentado en relación con el fin de la historia concebido como el bien supremo político (la paz perpetua), Kant no propone una visión finalista de la historia[56] y, menos aún, una idea del fin de la historia como el logro del bien supremo ético bajo cualquiera de las formas en que nos lo presenta. A nuestro juicio, estas dos consideraciones son esenciales para realizar la crítica de algunas interpretaciones de la filosofía de la historia de Kant que se han publicado en años recientes y que imputan a la filosofía de la historia de Kant por lo menos una de estas dos interpretaciones equivocadas.

Ya hemos demostrado que la idea del progreso hacia la realización de la paz perpetua constituye el objeto del esquema de la idea racional de la totalidad de los fenómenos históricos y que el único uso que se le puede dar, en congruencia con el uso regulativo metodológico que Kant propone para las ideas de la razón teórica en la *Crítica de la razón pura,* es para evaluar los fenómenos históricos en relación con su contribución, en las condiciones materiales históricas en las que ocurren, a la realización u obstaculización del ejercicio de la libertad de los sujetos históricos.[57] Remplazar el ideal de progreso hacia la realización de la paz perpetua con el ideal del progreso hacia la realización del bien supremo ético implica distanciarse del método que Kant desarrolla en la filosofía crítica, debido a que trae como consecuencia la noción de que hay conocimiento posible de la calidad ética de las acciones de todos los sujetos históricos y que tiene sentido pensar el devenir histórico y el conocimiento

---

[56] Véase: "La filosofía de la historia de Kant no es finalista", p. 236, *supra*.

[57] Véase: "El uso del esquema de la historia en la elaboración del conocimiento histórico", pp. 154-157, *supra*. Dulce María Granja, en contraste, argumenta que el progreso en la historia es el resultado del ejercicio de la buena voluntad de los hombres, en la esfera política y ética. Al respecto escribe: "[…] la historia humana ha de ser ese proceso paulatino de la configuración del mundo sensible por la ley moral. Hemos visto que en el mundo moral los seres humanos han de formar un sistema abierto, incluyente y plural, un todo, una comunidad cosmopolita, pues la unificación de este reino se da en el acatamiento de todos a la ley moral. Esto significa que la voluntad debe producir en el mundo sensible los efectos de la ley moral, […] en la historia puede haber progreso moral y político en la medida en que los seres humanos se hagan verdaderamente buenos en virtud de su libertad" (*Lecciones de Kant para hoy*, cit., pp. 323-324 y 178).

que de ello podemos elaborar desde la perspectiva del avance en la calidad ética de la humanidad,[58] algo que Kant explícitamente niega en su filosofía de la historia.[59]

Se encuentran interpretaciones de la filosofía kantiana de la historia y de la religión que argumentan, en referencia a la aseveración hecha por Kant de que el bien supremo es el fin hacia el cual se está moviendo la historia de la humanidad, que el ideal del bien supremo debería usarse como un principio constitutivo que define cómo se va a dar el curso de la historia en el futuro. Con esta interpretación, la filosofía crítica aparece como si fundamentara una versión finalista de la filosofía de la historia que considera que las ideas racionales son capaces de determinar no sólo la forma, sino también el contenido material (los fenómenos) del mundo natural e histórico.[60] Esta tendencia a confundir el uso regulativo (metodológico) de las ideas de la razón teórica y práctica con su uso constitutivo provoca en el sujeto cognoscente la ilusión de poder

---

[58] El análisis que Teresa Santiago hace de la filosofía kantiana de la historia en su libro *Función y crítica de la guerra en la filosofía de I. Kant*, cit., ilustra claramente los problemas de interpretación más comunes suscitados en relación con el ideal del fin de la historia en la literatura contemporánea. Santiago considera que la idea de la totalidad de la historia expuesta por Kant en "Historia universal" y en sus demás escritos sobre la historia se relaciona con cuestiones éticas; al respecto, escribe que "[s]u preocupación principal, claramente expuesta [en "Historia universal"] para cualquier lector atento, es de índole práctico-moral" (*ibid*., p. 43). También argumenta que el conocimiento de los fenómenos históricos constituye una indicación del progreso de la humanidad hacia la realización de sus fines propiamente éticos: "Los acontecimientos históricos indican qué tan próximos o alejados estamos de realizar los ideales éticos más altos" (*ibid*., p. 228). En tercer lugar, considera que "[…] la historia desde una perspectiva kantiana tiene la función de orientar las acciones, esto es, proporciona metas morales que es nuestro deber alcanzar" (*ibid*., p. 228). Para una interpretación en inglés de la filosofía de la historia de Kant parecida a la de Santiago, que argumenta que la "historia filosófica" adopta una posición interpretiva que privilegia aquellos factores que enfatizan el carácter moral (bello) de la humanidad, para alentar a los hombres en el cumplimiento de los mandatos de la razón práctica, véase: William James Booth, *Interpreting the World. Kant's Philosophy of History and Politics*, cit., pp. 95-124.

[59] A la pregunta "¿Qué beneficio le reportará al género humano el progreso hacia lo mejor?", Kant responde: "No una cantidad siempre creciente de *moralidad* en la intención, sino un aumento de los efectos de su *legalidad* en las acciones conforme al deber, sea cual fuere el móvil que las ocasione" ("Progreso", *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, cit., p. 208, (VII:91).

[60] Yovel, cuya interpretación de la filosofía de la historia de Kant ha ejercido una influencia fuerte en muchos de los estudiosos contemporáneos del tema, no reconoce que, para éste, la única manera en que el mundo histórico puede organizarse de acuerdo con los principios de la razón práctica es si los sujetos históricos mismos los aceptan y actúan conforme a ellos. Yovel plantea, en su lugar, la idea de que el mundo histórico tiene que conformarse con la idea que la razón práctica postula del mundo moral, basándose, sobre todo, en la idea del bien supremo como el fin de la razón que tiene que realizarse en el mundo histórico: "El mundo, Kant cree enardecidamente, *tiene que estar estructurado de alguna manera* que hace la acción moral posible. De esta modo, al descubrir las precondiciones para la acción moral, es posible aprender algo *a priori* acerca de cómo está hecho el universo. Si miramos de cerca, esto es una extensión tácita e ilegítima de la revolución copernicana, como si la estructura de la conciencia *moral* nos proporcionara otra fuente con la cual determinar *a priori* la estructura del mundo y prescribir condiciones ontológicas de su posibilidad" (*Kant and the Philosophy of History*, cit., p. 297).

conocer algo del mundo natural e histórico más allá de los límites que Kant establece para el conocimiento humano.[61]

Entre los estudiosos que favorecen una interpretación finalista de la filosofía kantiana de la historia, hay quienes se dan cuenta de que esta interpretación introduce una contradicción insalvable en el corazón del sistema crítico. En lugar de cuestionar la interpretación finalista que le asignan a la filosofía de la historia, tienden a atribuirla a la falta de coherencia en el proyecto crítico en su conjunto y, especialmente, a su incapacidad para enlazar sistemáticamente entre sí los mundos fenoménico y nouménico.[62] Nosotros consideramos que ésta es la tarea principal que la filosofía crítica se fija y que la distinción que Kant establece entre el uso constitutivo y regulativo de las ideas de la razón teórica y de los postulados de la razón práctica constituye una de las contribuciones más importantes de su filosofía. No reconocer la importancia de estos dos usos de los diversos principios arrojados por los intentos de la razón por aclarar y utilizar, en las esferas teórica y práctica, los objetos de las ideas de lo incondicionado implica no solamente someter la filosofía crítica de Kant en general, y su filosofía de la historia en particular, a una lectura imprecisa e incoherente, sino también tratarla con una falta de respeto por considerar que un pensador de su calibre no fuera capaz de detectar y remediar una inconsecuencia lógica y teórica tan flagrante en los escritos que dedica a los problemas de la filosofía de la historia.[63]

---

[61] Salvo Turró, al explicar la naturaleza del sistema en la filosofía crítica, pone énfasis en que no sólo el fin jurídico sino también el fin ético son realizables en la historia, una interpretación que, en su opinión, "permite entender los textos kantianos de la filosofía de la historia y de la religión como el lugar de efectuación de lo inteligible en lo sensible, abriéndose así el territorio por el que transitaría el idealismo alemán" (Salvi Turró, *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*, Anthropos/UAM, Barcelona, 1996, p. 12).

[62] William Galston, por ejemplo, niega la validez de la idea del progreso planteada por Kant en sus escritos sobre la historia porque, en su opinión, las condiciones externas jamás podrán estimular o fomentar la actividad propiamente ética de los sujetos históricos. Además de considerar que Kant meramente anticipa la filosofía de la historia de Hegel, también asevera que "[t]odas las dificultades que Kant encuentra en su esfuerzo por formular una filosofía de la historia congruente pueden rastrearse a su premisa teórica más fundamental: la heterogeneidad de la naturaleza, vista como la materia inerte en movimiento de acuerdo con leyes fijas, y la libertad, que se manifiesta en las intenciones morales puramente internas. Sobre esta base se vuelve imposible dar cuenta de la naturaleza peculiar del hombre, el único ser en el cual los dos reinos se juntan. En particular, los medios a través de los cuales la intención interna puede manifestarse como acción humana —en el trabajo, la vida política, el antagonismo y los esfuerzos— se mantienen en el misterio. El mundo entero de los asuntos humanos, con el cual la historia tiene que tratar, se convierte en una especie de zona crepuscular, un campo de batalla de dos fuerzas contendientes que en principio no pueden ni tocar ni afectarse recíprocamente" (*Kant and the Problem of History*, cit., pp. 265-266).

[63] Emile Fackenheim argumenta que Kant considera que la importancia de la idea del progreso (lo que él llama la "teleología histórica") radica en su impacto en las acciones de los sujetos históricos, debido a que

c. El análisis histórico de la religión cristiana

Los dos problemas metodológicos señalados arriba son exacerbados por otro error cometido por Kant en su tratamiento de las religiones históricas y, específicamente, en torno a la religión cristiana y su relación con la idea puramente ética de la religión racional (la idea de la organización de una iglesia universal de acuerdo con los principios de la razón práctica). Consideramos que la importancia de la filosofía de la religión de Kant radica en los principios metodológicos que nos proporciona para analizar y explicar los fenómenos religiosos de los hombres históricos en el marco de su filosofía de la historia en general. Estos fenómenos se caracterizan por la aceptación, por parte de los jerarcas eclesiásticos y de los creyentes, de la idea de la existencia de la deidad (o deidades) y de los deberes hacia ella que se derivan de la ilusión religiosa.[64] Sin embargo, cuando Kant discute las distintas religiones históricas, parece perder de vista que su propuesta filosófica es esencialmente un tratado de metodología que define los principios para conocer los fenómenos históricos como la expresión del uso variadísimo que hacen los hombres de todas sus facultades y de los distintos principios que aplican, con mayor o menor libertad o racionalidad, cuando las emplean. Estas desviaciones metodológicas se manifiestan, sobre todo, cuando Kant habla de la religión cristiana. Si bien acepta que en la historia de las distintas iglesias cristianas se encuentran las mismas perversiones y abusos que en la historia de

---

les da un motivo para cumplir con su deber; estima que la idea misma del progreso se fundamenta en el principio teleológico, definido en la *Crítica del Juicio* y que sirve como un principio heurístico para investigar cualquier parte de un organismo vivo bajo el supuesto de que contribuye a y, al mismo tiempo, depende del funcionamiento del todo. Fackenheim llega a la conclusión de que toda la empresa de la filosofía de la historia en la filosofía crítica se queda reducida a un desastre ("*the entire enterprise lies in shambles*"), porque la extensión de este principio a la idea de la totalidad de la naturaleza y de ahí a la totalidad de las acciones humanas (la historia) es inviable, debido a que no hay conocimiento histórico posible de las acciones moralmente buenas de los sujetos históricos ("Kant's Concept of History", *The God within: Kant, Schelling and Historicity*, cit., pp. 44-45). Esta descalificación de la filosofía kantiana de la historia se basa en una interpretación equivocada de raíz, que ve el progreso solamente como el progreso ético y descuenta como irrelevante el desarrollo de las instituciones y prácticas jurídicas y constitucionales que constituyen, en nuestra opinión, el único contenido coherente de la idea del progreso en el método del conocimiento histórico y que se encuentra en los ensayos dedicados al tema, en consonancia con los planteamientos metodológicos básicos de la teoría del conocimiento de la filosofía crítica. Para otra versión del argumento presentado por Fackenheim, véase: William Galston, *Kant and the Problem of History*, cit., pp. 265-266.

64 Sobre los dos principios presentes en todas las religiones históricas (de los cuales se derivan los principios metodológicos para el conocimiento de los fenómenos religiosos), Kant escribe: "La historia muestra que en todas las formas de religión ha imperado este conflicto de los dos principios de la fe; pues todas las religiones tienen expiaciones, pónganlas donde quieran. Por su parte, la disposición moral en todo hombre tampoco dejaba de hacer oír sus exigencias" (*La religión*, cit., p. 149, (VI:120).

las demás iglesias históricas,[65] y hasta en las prácticas religiosas de algunos ministros de las iglesias protestantes,[66] en otros momentos argumenta que el parecido entre los planteamientos de su propia filosofía práctica y los principios que él mismo atribuye al cristianismo, por medio de la exégesis que hace de ciertos pasajes bíblicos, se debe a que la religión cristiana es la única verdadera[67] y que las demás religiones históricas no son más que los vehículos de la ilusión religiosa y del falso servicio de Dios.[68]

Éste no es el lugar para especular acerca de la fuente del uso inconsistente que Kant hace de los principios de las teorías del conocimiento y de la acción que determina en la filosofía crítica con tanta claridad y precisión. Nos limitaremos a señalar que la deficiencia que Kant muestra en su análisis del cristianismo es muy parecido a todos los demás lugares en los que traiciona los principios profundos de su teoría

---

65 Sobre la historia del cristianismo, desde que se constituyó como una religión institucionalizada, Kant apunta: "[…] desde que el propio cristianismo llegó a ser un público erudito o penetró en el público universal, su historia, por lo que se refiere al efecto beneficioso que con razón puede esperarse de una religión moral, no le sirve en modo alguno de recomendación". En seguida Kant menciona, entre otras cosas, las "exaltaciones místicas en la vida eremítica o monacal" y los "presuntos milagros [que] oprimieron al pueblo con pesadas cadenas bajo una ciega superstición", y concluye diciendo: "Esta historia del cristianismo (que, en cuanto éste debía ser erigido sobre una fe histórica, tampoco podía ocurrir de otro modo), si se capta en una mirada como un cuadro, podría justificar la exclamación: *tantum religio potuir suadere malorum*! [¡a tantos males puede llevar la religión!]" (*ibid*., pp. 161-162, (VI:131-132).

66 Kant asevera que todas las iglesias históricas, incluidas las protestantes, caen en la superstición: "[…] entre el *vogul*, totalmente sensitivo, que se pone de mañana la garra de una piel de oso sobre la cabeza con la breve oración '¡no me mates!', y el sublimado *puritano* e independiente de *Connecticut*, hay ciertamente una importante distancia en la *manera*, pero no en el *principio* de creer; pues por lo que toca a éste pertenecen todos ellos a una y la misma clase, a saber: la de los que ponen su servicio de Dios en aquello que en sí no hace a ningún hombre mejor (en la creencia en ciertas tesis estatutarias o la observancia de ciertas prácticas arbitrarias)" (*ibid*., pp. 212-213, (VI:176), (traducción modificada).

67 En relación con el cristiansimo, como la única religión que supuestamente concuerda plenamente con los preceptos de la filosofía moral, Kant escribe que "[…] la religión moral (es, entre todas las religiones públicas que han habido, sólo la cristiana)" (*ibid*., p. 75, (VI:51-52); en "La religión cristiana como religión natural", Kant examina con detalle cómo las enseñanzas del Nuevo Testamento concuerdan con los principios de la religión racional (*ibid*., pp. 190-197, (VI:157-163). Sobre este punto, véanse, también: Robert B. Louden, *Kant's impure Ethics. From rational Beings to human Beings*, cit., p. 130; Michael Despland, *Kant on History and Religion*, cit., p. 227 y Allen W. Wood, *Kant's moral Religion*, cit., p. 200 (ambos *apud* Louden). Kant llega a plantear que "[…] la historia universal de la iglesia, en cuanto debe constituir un sistema, no podemos empezarla de otro modo que desde el origen del cristianismo, el cual, como abandono completo de judaísmo, del que surgió fundado sobre un nuevo principio, efectuó una revolución total en las doctrinas de fe" (*La religión*, cit., pp. 157-158, (VI:127). Para una evaluación de la relación entre la filosofía de la religión de Kant y la tradición judeo-cristiana, véase: Frederick C. Beiser, "Moral Faith and the highest Good", *The Cambridge Companion to Kant and modern Philosophy*, cit., pp. 593-601.

68 Uno de los principios sobre los que Kant elabora su filosofía de la religión es el siguiente: "Todo lo que, aparte de la buena conducta de vida, se figura el hombre poder hacer para hacerse agradable a Dios es mera ilusión religiosa y falso servicio de Dios" (*La religión*, cit., p. 206, (VI:170-171).

del conocimiento; en este caso, su eurocentrismo y, posiblemente, su antisemitismo, aunado a su ignorancia de las creencias y prácticas de las demás religiones históricas parecen haberlo impulsado a hacer unas aseveraciones que simplemente nada tienen que ver con el método científico del conocimiento de los fenómenos religiosos que nosotros creemos haber identificado en sus escritos sobre la religión, interpretados desde la perspectiva del método del conocimiento histórico que ya hemos determinado en términos generales, a partir de las teorías del conocimiento y de la acción, en combinación con los principios metodológicos contenidos en los ensayos sobre la filosofía de la historia.

La moralidad, el bien supremo y la religión: el conocimiento de los fenómenos religiosos

Kant señala que la razón tiende inevitablemente a caer en la ilusión (religiosa o especulativa) cuando intenta determinar un objeto para sus propias ideas de lo incondicionado. En las religiones históricas, los hombres van más allá de la idea puramente racional del ser necesario (Dios) y se imaginan toda una serie de elementos respecto de la naturaleza, los fines y las inclinaciones del ser supremo, en relación con los cuales fundamentan los artículos de fe y los ritos eclesiales de sus religiones. La importancia que tiene la religión en la historia puede explicarse, en parte, por la propensión de los hombres a tratar de esquivar su deber moral y a definir acciones alternativas con las cuales se persuaden de estar cumpliendo con su deber y de estar, así, contribuyendo a la realización del bien supremo. Esta tendencia, que Kant considera como una parte importante pero no necesaria de la naturaleza humana, se manifiesta de la siguiente manera:

> Los hombres, conscientes de su impotencia en el conocimiento de cosas suprasensibles […] no son fáciles de convencer de que la aplicación constante a una conducta moralmente buena sea todo lo que Dios pide de los hombres para que éstos sean súbditos agradables a él en su reino. No pueden, por lo tanto, pensar para sí su obligación de otro modo que como el estar obligados a algún *servicio* que han de hacer a Dios, en donde no importa tanto el valor moral interior de las acciones como más bien el que son hechas a Dios para,

> por indiferentes moralmente que tales acciones puedan ser en sí mismas, complacerle al menos mediante una obediencia pasiva.[69]

Aunque Kant nunca lo dice explícitamente, nos parece que el factor que unifica a todas las acciones genuinamente religiosas en la historia es la creencia, por parte de los agentes, de que están contribuyendo, por medio del cumplimiento de los deberes de servicio de Dios, al logro del bien supremo.[70] Sus acciones no son morales, porque su fin es cumplir con un deber de servicio de Dios (y no un deber moral hacia los hombres), pero la máxima de sus acciones está emparentada con la moralidad en la medida en que los agentes realmente creen que sus acciones, determinadas de acuerdo con algún principio religioso, pueden contribuir al logro del bien supremo.

La tarea que tiene el historiador es la de conocer y de evaluar el significado de los muy diversos códigos de comportamiento que las religiones promueven entre sus integrantes. Este proceso implica diferenciar entre las diversas ideas históricas de Dios y los deberes que los hombres se imponen en la creencia de que están cumpliendo con los deseos de la divinidad. También implica examinar la relación de los deberes de servicio de Dios con el código propiamente moral, es decir, de los deberes de los integrantes de la iglesia con sus semejantes, promovido por la iglesia en cuestión. El historiador también tiene que evaluar hasta qué punto ambos conjuntos de deberes (hacia Dios y hacia los demás hombres) son respetados por convicción propia por parte de los miembros de la iglesia y en qué medida son impulsados por medio de dispositivos coercitivos que se asemejan más, en su funcionamiento, a las leyes jurídicas que a los códigos morales. Todos estos factores tienen que examinarse y evaluarse, además, en el contexto histórico específico en que se producen y compararse con procesos similares en tiempos y espacios históricos parecidos.

---

69 *Ibid.*, p. 129, (VI:103).

70 Peter Byrne argumenta en sentido parecido, con la diferencia de que ve en la actitud y las acciones verdaderamente religiosas los intentos por parte de los creyentes de mitigar o anular los efectos del mal radical: "*La religión* —escribe— está enraizada en la respuesta humana al mal" (*Kant on God*, cit., p. 122); véase, también: Paul Guyer, "Kantian Communities. The Realm of Ends, the Ethical Community and the highest Good", *Kant and the Concept of Community*, cit., p. 99.

La ilusión religiosa: la superstición y el fanatismo

Los hombres tienden a esquivar el cumplimiento de su responsabilidad y deber éticos y a imaginarse deberes de servicio de Dios como un sustituto de las acciones moralmente buenas. De esta manera surge la ilusión religiosa. Kant considera que se encuentra en las religiones históricas de dos modos distintos, como la superstición y el fanatismo.[71]

La superstición es definida por Kant como la creencia en la eficacia de ciertas acciones para ganar el favor o el beneplácito de la divinidad y, así, acercar el individuo o los integrantes de la iglesia al bien supremo. Al respecto, Kant apunta:

> La ilusión de conseguir mediante acciones religiosas de culto algo con respecto a la justificación ante Dios es la *superstición* religiosa [...] Es ilusión supersticiosa querer hacerse agradable a Dios por medio de acciones que todo hombre puede hacer sin que tenga que ser un hombre bueno [...] Es llamada supersticiosa porque elige para sí simples medios de naturaleza (no morales), los cuales por sí no pueden obrar absolutamente nada en orden a aquello que no es naturaleza (esto es: en orden al bien moral) ...[72]

Todas las iglesias en la historia han establecido ciertas prácticas y ritos cuya finalidad es la de demostrar la subordinación de los creyentes a su Dios para así obtener favores de éste.[73]

Kant considera que, a diferencia de la superstición, el fanatismo religioso surge cuando un individuo o grupo de individuos dice o cree haber obtenido algún cono-

---

[71] Al final de la segunda *Crítica* Kant escribe que "la moralidad comenzó con el más noble atributo de la naturaleza moral, cuyo desarrollo y cultivo hacían vislumbrar un provecho infinito, y terminó con [...] el fanatismo y la superstición" (*Crítica de la razón práctica*, cit., p. 294, (V:162). Véase, también: Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of practical Reason*, cit., p. 256.

[72] *La religión*, cit., p. 211, (VI:174).

[73] Acerca de esta idea, Kant dice: "[...] los sacrificios (las expiaciones, mortificaciones, peregrinaciones y similares) han sido tenido en todo tiempo por más poderosos, de más efecto sobre el favor del cielo y más aptos para la liberación del pecado, porque sirven para señalar más vigorosamente la sumisión ilimitada (aunque no moral) a su voluntad. Cuanto más inútiles son tales autotorturas, cuanto menos están orientados al mejoramiento moral general del hombre, tanto más santas parecen ser; pues precisamente porque en el mundo no sirven absolutamente para nada y, sin embargo, cuestan trabajo, parece que están orientadas únicamente a atestiguar la actitud de entrega hacia Dios" (*ibid.*, p. 204-205, (VI:169).

cimiento por medio de un contacto directo con Dios o de la revelación directa de la voluntad divina.[74] Sobre este tema, Kant escribe:

> [...] la ilusión consistente en querer [conseguir algo con respecto a la justificación ante Dios] mediante el esfuerzo en orden a un supuesto trato con Dios es el *fanatismo* religioso [...] se llama fanática una ilusión donde el medio imaginado, en cuanto suprasensible, no está siquiera en la capacidad del hombre, aun sin mirar a la inalcanzabilidad del fin suprasensible que se tiene por mira a través de tal medio, pues este sentimiento de la presencia inmediata del ser supremo y la distinción de ese sentimiento respecto a todo otro, incluso el sentimiento moral, sería una susceptibilidad de una intuición para la cual no hay sentido alguno en la naturaleza humana.[75]

Kant argumenta que el fanatismo implica la muerte moral de la razón, por fundarse en supuestos conocimientos y revelaciones que surgen del uso trascendente (irracional) de las ideas de la razón especulativa y que no se derivan en absoluto de los principios de la razón práctica. Aun así, muchas religiones históricas han incluido elementos de lo que Kant etiquetaría como fanatismo (la comunicación por Dios de los diez mandamientos a Moisés, por ejemplo, o la aparición de la Virgen a Juan Diego, en la tradición judeocristiana), debido a la necesidad que tienen los hombres históricos de fundar su creencia religiosa en la autoridad divina, cuyos mandatos son supuestamente comunicados a los creyentes.[76]

La tendencia de la razón especulativa a la ilusión dialéctica

La tendencia de los hombres históricos hacia la ilusión religiosa es poderosamente reforzada por la tendencia natural de la razón especulativa a la ilusión dialéctica,[77] que solamente puede ser superada por medio de los principios críticos de la teoría

---

[74] En la *Crítica de la razón práctica*, Kant escribe que "[...] el *fanatismo* supone una transgresión de los límites de la razón humana acometida según principios" (*Crítica de la razón práctica*, cit., p. 181, (V:85).

[75] *La religión*, cit., pp. 210-211, (VI:174-175).

[76] "Para el pueblo —dice Kant— ninguna doctrina que esté fundada en la mera razón parece ser apta para constituir una norma inmutable, y él exige una revelación divina, por lo tanto también una certificación histórica de su autoridad mediante la deducción de su origen" (*ibid.*, p. 140, (VI:112).

[77] Gordon E. Michalson, *Kant and the Problem of God*, cit., p. 36.

kantiana del conocimiento y la constante vigilancia en su aplicación.[78] La ilusión dialéctica surge como resultado de la necesidad que siente la razón especulativa de pensar la totalidad de las condiciones del mundo natural (incluido el mundo histórico), la cual no puede satisfacerse plenamente porque el conocimiento de la totalidad no es asequible a la facultad cognoscitiva humana.[79]

La razón humana, por lo tanto, busca determinar un objeto, de acuerdo con el principio de la determinación completa,[80] para la idea de la totalidad incondicionada de los fenómenos por medio de la idea del ser necesario.[81] En su refutación de las diversas pruebas de la existencia de Dios en la primera *Crítica*, Kant demuestra cómo la razón, al pensar un objeto para lo incondicionado, llega a la idea del ser necesario del cual se deriva la posibilidad de toda la realidad contingente del mundo natural. Pero por medio de lo que Kant llama una "subrepción transcendental" de la razón,[82] ésta piensa que entre los predicados que se atribuyen al ser necesario se puede y debe incluir el de la existencia.[83] Intentar demostrar la necesaria existencia de Dios por medio de puros conceptos, como una idea de la razón, contraviene la esencia de la teoría kantiana del conocimiento, la cual establece que los objetos sólo pueden co-

---

78 Al referirse a las tres ideas transcendentales de la razón especulativa, es decir, el alma, el mundo y Dios, Kant plantea que "[…] la razón humana posee una tendencia natural a sobrepasar [el] campo [de la experiencia] […] las ideas transcendentales son tan naturales a la razón como las categorías al entendimiento, si bien con la diferencia de que, mientras las últimas nos conducen a la verdad, es decir, a la concordancia de nuestros conceptos con su objeto, las primeras producen una simple ilusión, pero una ilusión que es irresistible y apenas neutralizable por medio de la crítica más severa" (B 670). Para un análisis de la inevitablidad de la ilusión transcendental de la razón al pensar la idea de Dios, véase: Michelle Grier, "Rational Theology and the pseudorational Idea of God", *Kant's Doctrine of transcendental Illusion*, cit., sitios 2792-3208.

79 "¿Cómo puede darse jamás una experiencia adecuada a una idea? —se pregunta Kant— Lo peculiar de ésta reside precisamente en su incapacidad de adecuarse a una experiencia" (B 649).

80 "Orientarse", *En defensa de la Ilustración*, cit., nota a p. 171, (VIII:137).

81 Sobre la manera en que la razón llega a pensar el ser necesario, Kant señala: "Si algo existe, sea lo que sea, hay que admitir que algo existe de modo necesario. En efecto, lo contingente sólo existe bajo la condición de otra cosa que sea causa suya. A ésta se aplica, una vez más, la misma conclusión, hasta llegar a una causa que no sea contingente y que, por ello mismo, exista necesariamente sin condición ninguna. Éste es el argumento en que se apoya la razón para avanzar hacia el ser originario" (B 612).

82 B 611.

83 El modo natural de proceder de la razón humana es, dice Kant, el siguiente: "Primero llega al convencimiento de que existe algún ser necesario. En éste reconoce una existencia incondicionada. Luego busca el concepto de lo que es independiente de toda condición y lo encuentra en aquello que constituye, a su vez, la condición suficiente de todo lo demás, es decir, en aquello que contiene toda realidad. Pero el todo ilimitado es una unidad absoluta, e implica el concepto de un ser particular, es decir, el concepto del ser supremo. De ello infiere que éste, en cuanto fundamento primario de todas las cosas, existe de modo absolutamente necesario" (B 614).

nocerse a partir de alguna intuición sensible, debidamente determinada por medio de los principios *a priori* del entendimiento, los cuales constituyen las condiciones de la experiencia posible.[84] Aun así, la razón tiende naturalmente a caer en la ilusión dialéctica en su afán por llegar al conocimiento de la totalidad y de lo incondicionado en que tal conocimiento tendría que basarse.

Al creer poder determinar los atributos de Dios y demostrar su existencia, la razón especulativa refuerza la tendencia, ya presente en los hombres históricos, de creer en un Dios o dioses y de actuar para apaciguarlo por medio de sacrificios y otros actos o ritos que nada tienen que ver con los mandatos de la ley moral y del concepto del ser supremo contenido en la religión racional. Kant no explora el modo en que la ilusión dialéctica de la razón especulativa contribuye a la ilusión religiosa, aunque considera que ambas son intrínsecas a la razón.[85] Nosotros agregaríamos que, dada la debilidad de la naturaleza humana, es inevitable que la ilusión dialéctica fomente la ilusión religiosa contenida en los sistemas de creencias que los hombres erigen y expresan por medio de las religiones históricas.

3. El origen histórico de la religión y la idea del progreso de las iglesias históricas

La religión y la idea de los dioses entre los hombres primitivos

En *La religión*, Kant ofrece unos elementos explicativos dispersos acerca del posible origen histórico de la religión, con los cuales es factible identificar algunos factores

---

[84] "Sostengo, pues —escribe Kant en su crítica de toda teología—, que todas las tentativas de una razón meramente especulativa en relación con la teología son enteramente estériles y, consideradas desde su índole interna, nulas y vacías; que los principios de su uso natural no conducen a ninguna teología; que, consiguientemente, de no basarnos en principios morales o servirnos de ellos como guía, no puede haber teología racional ninguna, a que todos los principios sintéticos del entendimiento son de uso inmanente, mientras que el conocer un ser supremo requiere hacer de ellos un uso trascendente para el que nuestro entendimiento no está equipado" (B 664).

[85] Sobre este punto, Kant escribe: "Es verdad que el concepto moral que la razón nos da de Dios es tan simple y tan claro para el entendimiento común, que ciertamente no hace falta mucha cultura para creer en un supremo gobernante del mundo; es menester también que un conocimiento que interesa al entero género humano sea comprensible por todos los hombres; pero también habría que conocer bien poco los extravíos del entendimiento humano, si se quisiera afirmar en serio que este concepto está a salvo de cualquier equívoco o desfiguración por parte de una especulación sutil, y que por tanto sería innecesario mantenerlo a buen recaudo de toda corrupción mediante una crítica de toda razón especulativa, una crítica que requeriría una reflexión rigurosa y profunda" (*Lecciones sobre la filosofía de la religión*, cit., pp. 161-162, (XVIII:1123).

que contribuyeron al surgimiento de las creencias religiosas entre los hombres. Esta explicación tentativa puede utilizarse como una guía acerca de cómo la filosofía de la historia piensa los fenómenos religiosos y su relación con la idea de la totalidad del mundo histórico, del mismo modo en que las especulaciones que Kant ofrece en "Comienzo presunto" sirven para explicar el origen de los gobiernos primitivos y la manera en que las normas universales de conducta que éstos impusieron a sus súbditos contribuyeron al progreso histórico.[86]

Nos parece, a partir de lo expuesto por Kant, que el surgimiento de las creencias religiosas en la historia puede explicarse con base en la necesidad que tiene la razón humana de pensar algún objeto para su idea de lo incondicionado;[87] la idea que los hombres primitivos se hicieron de Dios y de sus deberes hacia él debería haber surgido como resultado de la experiencia concreta que éstos tuvieron de su medio ambiente y de los problemas que enfrentaban en sus intentos por organizar su vida en sociedad, debido a que la forma de la idea incondicionada de Dios surge de la naturaleza misma de la razón, mientras que su contenido sólo puede provenir de las experiencias concretas de los hombres históricos.[88]

Con su idea de los dioses, los hombres primitivos se planteaban la existencia de unos seres desconocidos que tenían suficiente poder para producir los fenómenos naturales que aquéllos no se podían explicar a partir de su conocimiento y su experiencia del mundo natural y social. Al inventar sus dioses, los hombres les atribuían poderes incondicionados, en el sentido de que imaginaban a los dioses

---

86 Para la discusión de este ensayo, véanse p. 220-221, *supra*.

87 James Collins, *The Emergence of Philosophy of Religion*, Yale University Press, New Haven, 1967, p. 185 y Gordon E. Michalson Jr., *The historical Dimensions of a rational Faith: The Role of History in Kant's religious Thought*, University Press of America, Washington, D. C., 1979, pp. 5-6, 12, 60, 96, 120, 122, 124 y 126, ambos *apud* Robert B. Louden, *Kant's impure Ethics. From rational Beings to human Beings*, cit., p. 127 y nota 37.

88 Kant señala que el primer objeto de estudio de la filosofía fue la idea de Dios; ubica el origen del pensamiento metafísico en los primeros intentos de los hombres históricos de razonar, a partir de sus costumbres, acerca de Dios y la vida después de la muerte. En las últimas páginas de la primera *Crítica* escribe: "Es muy curioso observar que [...] se comenzara en la edad infantil de la filosofía [...] por el estudio del conocimiento de Dios y de la esperanza o incluso de la índole de otro mundo. Por muy toscos que fueran los conceptos de religión introducidos por los antiguos usos [*die alten Gebräuche*] que todavía quedaban del estado de barbarie de los pueblos, ello no impidió que la parte más ilustrada se dedicara libremente a investigar sobre tal objeto [...] De ahí que la teología y la moralidad fueran los dos resortes, o mejor dicho, los dos puntos de referencia de todas las investigaciones abstractas a las que después se ha dedicado siempre la razón humana. Sin embargo, fue en realidad la primera la que, poco a poco, fue llevando la razón meramente especulativa a ocuparse de lo que más tarde sería tan conocido con el nombre de metafísica" (B 880-881).

con algunas características antropomórficas, pero libres de las limitaciones que los mismos hombres históricos padecían frente al medio ambiente y la organización de su sociedad.[89] De esta manera, los hombres proyectaban hacia sus dioses la capacidad para superar los problemas que ellos mismos padecían. Los poderes que los hombres atribuían a los dioses reflejaban el grado de desarrollo del conocimiento del mundo natural y de su capacidad para aplicar tal conocimiento en la solución de sus problemas. Los dioses se pensaban, por lo tanto, de tal forma que ofrecían una respuesta, por medio de la razón especulativa, a los misterios con los que el mundo natural enfrentaba a los hombres; la razón humana exigía una explicación causal para tales fenómenos y la única causalidad, aparte de la causalidad natural, a la que podían apelar era la causalidad humana por libertad. Consiguientemente, nos parece inevitable que los hombres históricos hayan atribuido, por analogía con su propia causalidad, ciertos poderes a los dioses y que, en su afán por influir en la causalidad divina, se hayan imaginado ciertos deberes de servicio a los dioses, con la ilusión de que así podrían contribuir al bienestar propio y de la comunidad a la que pertenecían. Kant sugiere, además, que la manera en que los hombres se subordinaban a sus dioses refleja las relaciones de dominación entre los gobernantes y la mayoría de la población en las sociedades primitivas (y, dicho sea de paso, en las sociedades contemperáneas).[90]

De modo muy parecido con lo que sucedía con los gobiernos primitivos analizados por Kant en "Comienzo presunto", la imposición de ciertos deberes de servicio de Dios a los miembros de una sociedad dada contribuía al progreso y a la moralización de su vida en sociedad, al introducir ciertas reglas o normas de comportamiento basadas en principios generales. En el caso de aquellas sociedades que tenían gobiernos teocráticos, no se distinguían entre los deberes externos y los ético religiosos, tal como en el caso del Estado de los judíos que Kant menciona.[91] En estos Estados, el

---

[89] Sobre el antropomorfismo en la determinación teórica del objeto de la idea de Dios, Kant escribe: "El antropomorfismo [....] en la representación teórica de Dios y de su esencia es apenas evitable para los hombres y por otra parte, bastante inocente (con tal que no influya en los conceptos de deber)" (*La religión*, cit., pp. 203-204, (VI:168).

[90] "Todo gran señor del mundo —dice Kant— tiene una particular necesidad de ser *honrado* por sus súbditos y *ensalzado* mediante pruebas de sumisión, sin lo cual no puede esperar de ellos tanta docilidad a sus órdenes como necesita para poder dominarlos y, además, el hombre, por razonable que sea, encuentra siempre en las demostraciones de honor un placer inmediato, por eso se trata el deber [...] como gestión de un *asunto* de Dios, y así surge el concepto de una religión *de servicio de Dios*" (*ibid.*, p. 129, (VI:103).

[91] Kant describe la "aristocracia de los sacerdotes o jefes que se preciaban de haber recibido instrucciones directamente de Dios" como una "teocracia", aunque, posiblemente como resultado de su afán por resaltar

respeto y la obediencia a la ley se lograba por medio de la amenaza del castigo a los infractores, la cual provenía tanto de parte de los detentores del poder político como de la voluntad de la divinidad o las divinidades de la religión en que éstos se apoyaban. Kant incluso está consciente de que todas las religiones históricas requieren de algunas medidas externas (como normas que parecen tener mucho de jurídicas) para mantener la disciplina entre sus fieles,[92] junto con los principios más bien éticos y religiosos (los "suplementos morales", como los llama Kant)[93] que conforman el código moral con el cual aquéllos orientan sus acciones. Nos parece factible plantear, a partir de lo escrito por Kant sobre los gobiernos y las religiones históricos, que las formas primitivas de gobierno se basaban en una mezcla de principios que pueden caracterizarse como pertenecientes al concepto general del derecho (en el caso del uso de la coerción por parte de los poderosos) y de principios religiosos (en el caso de la amenaza de castigos o la promesa de premios de la mano de los dioses). Esta combinación de principios de corte jurídico y aquellos más bien religiosos ha sido utilizada por muchos gobiernos a lo largo de la historia, incluidos algunos que actúan dentro del estado moderno de derecho, con el fin de mejor controlar las acciones de sus súbditos o ciudadanos.[94]

---

el nexo exclusivo de la religión cristiana con el progreso, argumenta que el judaísmo "no es propiamente una religión, sino sólo la unión de una multitud de hombres que, porque pertenecían a una raza particular, se constituyeron en una comunidad bajo leyes meramente políticas, por lo tanto no en una iglesia" (*ibid.*, p. 155, (VI:125)

92 Kant menciona el uso del "degradante medio de coacción" por parte de las iglesias históricas como algo que tendría que suprimirse en el progreso hacia la fundación de una religión racional entre la humanidad (*ibid.*, nota a p. 153, (VI:123).

93 *Ibid.*, p. 155, (VI:125).

94 Como sucede con muchos aspectos de la interpretación de la historia de los hombres primitivos que se puede derivar de la filosofía kantiana de la historia y de la religión, en este punto nuestro filósofo coincide con lo escrito por Vico, quien apunta acerca de la relación entre la religión y las normas de conducta impuestas por los gobiernos primitivos (el "derecho heroico" como lo llama Vico): "[…] el derecho heroico fue derecho de la fuerza, pero prevenida por la religión, la única que puede controlar la fuerza y las armas cuando aún no se han descubierto (o descubiertas, no tienen ya vigencia) las leyes judiciales" (*Principios de ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones, en esta tercera edición corregida, aclarada y notablemente enriquecida en un gran número de lugares por el mismo autor (1744)*, cit., p. 61).

El origen de la religión en La religión dentro de los límites de la mera razón

Nuestro argumento de que Kant considera que el origen de la religión se explica por el miedo y la impotencia de los hombres primitivos frente al mundo hostil que los rodeaba se basa en el siguiente pasaje:

> La veneración de seres invisibles poderosos, que fue arrancada al hombre desamparado mediante el temor natural fundado en la conciencia de su impotencia, no comenzó en seguida por una religión, sino por el servicio de Dios (o de ídolos) de carácter servil [*von einem knechtischen Gottes (oder Götzen-) Dienste*] el cual, cuando había alcanzado una cierta forma legal pública, llegó a ser un *servicio del templo* y, sólo habiendo sido ligada poco a poco a estas leyes la formación moral de los hombres, un *servicio de la iglesia*; a la base de ambos está una fe histórica, hasta que se ha *empezado* a ver ésta sólo como provisional y en ella la presentación simbólica y el medio de promoción de una fe religiosa pura.[95]

Esta interpretación del origen y del desarrollo de la religión en la historia está distorsionada, sin embargo, por el intento que hace Kant de vincular la posibilidad del progreso en la religión exclusivamente al desarrollo de la religión cristiana, una posición, como ya se ha señalado arriba, que choca con los principios metodológicos que el mismo Kant elabora y explica a lo largo de la filosofía crítica y que lo lleva a negar que las religiones históricas hayan sido tales.[96]

En otra parte de *La religión*, empero, Kant señala que todas las religiones, por primitivas que hayan sido, son impulsadas por la disposición para la moralidad que es una parte intrínseca de la naturaleza humana. Cuando los integrantes de una sociedad

---

[95] *La religión*, cit., p. 212, (VI:175-176). Kant concuerda con Herder al atribuir el surgimiento de la religión al temor que experimentaban los primeros hombres y a sus esfuerzos por explicar los fenómenos naturales que iban más allá de su conocimiento; al respecto, Herder escribe: "Cuando [los pueblos más salvajes] no veían a autores visibles, creían en autores invisibles y, en consecuencia, a pesar de todo seguían investigando, por oscuras que fueran, las causas de las cosas [...] Mas también ese primer ensayo era religión, y nada significa decir que las más veces fue el temor lo que inventó sus dioses. El temor en sí nada inventa: lo único que hace es despertar al entendimiento para que conjeture y presienta lo verdadero o lo falso. Por lo tanto, no bien el hombre aprendió a usar su entendimiento al más leve incentivo, es decir, tan pronto consideró el mundo de otro modo que un animal, tuvo que suponer poderosos seres invisibles que lo ayudan o dañan. Trató de ganarse o conservar su amistad, y de esta suerte la religión, verdadera o falsa, acertada o errónea, fue la primera muestra de los hombres, que con sus consejos los consoló de su existencia tan oscura, peligrosa e intrincada" (J. G. Herder, *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, trad. de J. Rovira Armengol, Losada, Buenos Aires, 1959, pp. 124-125).

[96] Véanse pp. 273-275, *supra*.

histórica realmente creen que los dioses (o el Dios único) son la fuente del bienestar al que aspiran, cumplir los deberes que la fe religiosa impone a los creyentes es considerado por éstos como una contribución al bien supremo (el fin de la moralidad en la filosofía práctica kantiana). También constituye, desde la perspectiva del historiador, una contribución a la moralización de los hombres en la medida en que éstos actúen conforme a un principio general por convicción propia, aun cuando las acciones que resultan de este principio no son moralmente buenas en sí, por proceder de un principio heterónomo (la voluntad divina) y no de la decisión autónoma del individuo.[97] Las creencias religiosas propician la moralización de los hombres, por lo tanto, en el sentido de que los acostumbran a actuar conforme a principios generales, por convicción propia y en aras de la realización del ideal del bien supremo que su comunidad se haya fijado. Las acciones específicas que las iglesias históricas exigen de sus creyentes, sin embargo, en pocas ocasiones pueden calificarse como moralmente buenas.[98]

Esto es lo que Kant sugiere en el siguiente pasaje, que habla de la posibilidad de encontrar ciertos principios morales (o de la religión racional, la cual viene siendo lo mismo) entre las creencias de las religiones más primitivas:

> Que esto pueda hacerse sin faltar siempre mucho al sentido literal de la creencia popular viene de que, mucho antes de ésta, estaba oculta en la razón humana la disposición a la religión moral; las primeras manifestaciones rudas de esta disposición se encaminaban sólo al uso del servicio de Dios y con este motivo mismo dieron lugar a aquellas presuntas revelaciones, pero por ello han puesto también en estos poemas —aunque impremeditadamente— algo del carácter de su origen suprasensible. No se puede culpar de deslealtad a esas interpretaciones, supuesto que no se quiera afirmar que el sentido que damos a los símbolos de la creencia popular o a los libros santos haya sido en absoluto

---

97 "Cuando la voluntad busca la ley —dice Kant— que debe determinarla, en *algún otro punto* que no en la aptitud de sus máximas para su propia legislación universal y, por lo tanto, cuando sale de sí misma a buscar esa ley en la constitución de alguno de sus objetos, entonces prodúcese siempre *heteronomía*. No es entonces la voluntad la que se da a sí misma la ley, sino el objeto, por su relación con la voluntad, es el que le da a ésta la ley. Esta relación ya descanse en la inclinación, ya en representaciones de la razón, no hace posibles más que imperativos hipotéticos: 'debo hacer algo porque *quiero alguna otra cosa*'" (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., p. 58, (IV:441).

98 Sobre las acciones que el hombre histórico realiza como servicio de Dios, Kant apunta: "Desde el sacrificio de labios, que le cuesta mínimamente, hasta el de los bienes materiales, que de otro modo podrían ser mejor utilizados en provecho de los hombres, e incluso hasta el sacrificio de su propia persona, haciéndose (en el estado de eremita, de faquir o de monje) perdido para el mundo, el hombre ofrece todo a Dios, salvo su intención moral" (*La religión*, cit., p. 208, (VI:172).

> tenido como mira por ellos también, sino que se deje sin decidir eso y se acepte sólo la *posibilidad* de comprender así a los autores de ellos. Pues la lectura misma de estos libros santos o el estudio de su contenido tiene por mira final hacer mejores a los hombres; lo histórico, que no contribuye en nada a ello, es algo en sí totalmente indiferente, con lo cual se puede obrar como se quiera.[99]

Al escribir que existe por lo menos la posibilidad de que los textos y las creencias religiosas históricas hayan incorporado, aunque sea de modo vago e indeterminado, ciertos principios derivados de la capacidad humana para la moralidad, Kant está rescatando la posibilidad de analizar todas las religiones como fenómenos históricos, comprensibles para el historiador por ser el resultado del uso de las facultades humanas de conocer y para la libertad en las condiciones históricas que les tocaron vivir a los diversos grupos y sociedades históricas.[100] Con este enfoque, Kant ofrece la salida metodológica al problema que él mismo crea al insistir en que los únicos casos de creencia religiosa que contribuyen al progreso en la historia son aquellos de la religión cristiana.

A diferencia de lo que Kant señala respecto de las religiones históricas ("lo histórico [...] es algo en sí totalmente indiferente, con lo cual se puede obrar como se quiera"), consideramos que el contenido histórico de las religiones históricas (es decir, lo que no es atribuible a los principios de la razón práctica) ofrece un criterio de mucha importancia al historiador para comprender cómo los hombres históricos pensaban su relación con la divinidad. Nos parece que por medio de la idea histórica de la divinidad se puede formar una idea más exacta de los fines que los hombres históricos buscaban alcanzar por medio de sus ritos y prácticas religiosas. Esto, a su vez, arroja luz sobre la idea concreta del bien supremo que se habían formado. Los fines que los hombres perseguían y la sociedad que se imaginaban como resultado de sus esfuerzos por actuar moralmente también le informan al historiador acerca del grado de conocimiento que tenían los hombres de su entorno natural y social y señala los problemas o las dificultades que más padecían. De manera parecida, la relación de los creyentes con la divinidad puede ofrecerle al historiador indicadores de cómo se

---

99 *Ibid.*, pp. 138-139, (VI:111).

100 "No quiero en modo alguno —escribe Kant— que se me entienda como si yo quisiera en la contraposición de las sectas menospreciar a unas comparativamente a las otras en sus usos y ordenanzas. Todas merecen igual respeto, en cuanto que sus formas son intentos de pobres mortales para hacerse sensible el reino de Dios sobre la tierra" (*ibid.*, nota a p. 212, (VI:175).

daba la estructura de poder en el seno de las iglesias históricas y su relación con los grupos dominantes de la sociedad en que éstas se insertaban.

Llama la atención, en el pasaje citado arriba, cómo Kant plantea que las creencias religiosas primitivas constituyen una expresión poética de la capacidad de los hombres primitivos para la moralidad.[101] Con esto, Kant sugiere que la fe histórica en los dioses y los deberes que los hombres se imaginaban ante aquéllos tienen que entenderse como una expresión simbólica de cómo éstos entendían, de manera confusa e incompleta, lo que en la filosofía práctica kantiana se plantea claramente como la ley moral y el reino de los fines que se crearía si la totalidad de los hombres rigiera sus acciones por el deber.

Desde esta perspectiva, el surgimiento de las religiones históricas obedece a la necesidad que tienen los hombres de hacer más accesible el objeto de la idea de lo incondicionado que surge naturalmente de la razón especulativa y práctica. El hombre es un ser finito que solamente puede conocer y actuar en el mundo histórico bajo las condiciones espacio temporales que constituyen las condiciones de posibilidad del conocimiento y de la acción para los seres humanos. Como consecuencia, los hombres históricos necesitan algo parecido a un esquema, para pensar el objeto incondicionado de las ideas de la razón de modo más determinado y, así, unificar sus acciones para la realización de sus deberes religiosos o morales.[102] La representación de este objeto, bajo la forma de las creencias religiosas en torno a los dioses y los deberes de los hombres hacia ellos, toma la forma de la "expresión poética" a que se refiere Kant.[103]

---

[101] Kant inicia la primera parte de *La religión* con las siguientes palabras: "Que el mundo está en el mal es una queja tan antigua como la historia; incluso como el arte poético, más antigua aún; igualmente vieja incluso que la más antigua de todas las poesías, la religión sacerdotal" (*ibid*., p. 35, (VI:19).

[102] En *La religión*, Kant habla de la iglesia visible como "la representación visible (el esquema) de un reino invisible de Dios sobre la tierra" (*ibid*., p. 163 (VI:131-132) y también escribe acerca de "la necesidad natural que tienen todos los hombres de exigir siempre para los supremos conceptos y fundamentos de razón algún *apoyo sensible*, alguna confirmación empírica o similar" (*ibid*., p. 136, (VI:109). Sobre este punto, véase también: Ernst Cassirer, *Kant, vida y doctrina*, cit., pp. 444-445.

[103] La poesía, escribe Kant, "extiende el espíritu, poniendo la imaginación en libertad, y dentro de los límites de un concepto dado, entre la ilimitada diversidad de posibles formas que con él concuerdan, ofrece la que enlaza la exposición del mismo con una abundancia de pensamientos a la cual ninguna expresión verbal es enteramente adecuada, elevándose así, estéticamente, hasta ideas. Fortalece el espíritu, haciéndole sentir su facultad libre, espontánea, independiente de la determinación de la naturaleza, de considerar la naturaleza y juzgarla como fenómeno, según aspectos que ella no ofrece por sí misma, ni para el sentido

4. El conocimiento histórico de los fenómenos religiosos

La idea del progreso en la filosofía kantiana de la religión

Los hombres han sentido, a lo largo de la historia, una fuerte inclinación hacia la creencia en la divinidad y han tendido a organizar sus códigos sociales de conducta en torno a una institución religiosa; ambas cosas se deben a su conciencia de la fragilidad y la debilidad de la naturaleza humana, la cual hace incapaces a los hombres de cumplir cabalmente con las exigencias de la razón práctica, expresadas en la ley moral. La creencia en la divinidad les da un principio sobre el que fincar la esperanza de que sus esfuerzos por cumplir con su deber contribuyan al logro, en un futuro indeterminado, del bien supremo y de que tales esfuerzos no serán del todo infructuosos en un mundo que, en general, se muestra indiferente a las intenciones morales de los individuos. Al mismo tiempo, la fe en la intervención del ser supremo a favor del logro de los fines humanos lleva a los hombres a cumplir deberes de servicio de Dios que nada tienen que ver con su deber moral y con los cuales atrofian o atrasan la posibilidad del progreso de las instituciones y las costumbres de la sociedad en la que se mueven.[104]

El progreso de las sociedades históricas y la religión

El impulso para que los hombres modifiquen sus prácticas religiosas tiene que buscarse en la relación de las iglesias históricas con la sociedad en la que están insertadas. El cambio en las religiones históricas, por tanto, se explica por medio del mismo me-

---

ni para el entendimiento en la experiencia, y de usarla así para el fin y, por decirlo así, como esquema de lo suprasensible" (*Crítica del Juicio*, cit., p. 361, (V:326-327).

[104] Kant está plenamente consciente de que los hombres tienden a remplazar los mandatos de la razón práctica con principios religiosos, cuyo origen yace en la ilusión dialéctica de la razón teórico especulativa o en la ilusión religiosa. Al respecto, escribe: "Todo aquello, pues, que sea empírico es una adición al principio de la moralidad y, como tal, no sólo inaplicable, sino altamente perjudicial para la pureza de las costumbres mismas, en las cuales el valor propio y superior a todo precio de una voluntad absolutamente pura consiste justamente en que el principio de la acción esté libre de todos los influjos de motivos contingentes, que sólo la experiencia puede proporcionar. Contra esa negligencia y hasta bajeza del modo de pensar, que busca el principio en causas y leyes empíricas de movimiento, no será nunca demasiado frecuente e intensa la reconvención; porque la razón humana cuando se cansa, va gustosa a reposar en esa poltrona, y en los ensueños de dulces ilusiones —que le hace abrazar una nube en lugar de Juno— sustituye a la moralidad un bastardo compuesto de miembros procedentes de distintos orígenes y que se parece a todo lo que se quiera ver en él, sólo a la virtud no" (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., p. 46-47 (IV:426).

canismo que Kant ya ha identificado como el motor del progreso en su filosofía de la historia, es decir, la insociable sociabilidad de los hombres y el impulso que éstos sienten para adoptar y respetar principios de organización política y social más racionales, los cuales se les presentan, en ciertas circunstancias, como la única manera duradera de superar sus inevitables conflictos.

Las actividades de los hombres históricos y los principios sobre los que éstas se basan se hallan en constante transformación. La naturaleza misma de la razón humana impulsa los constantes cambios o modificaciones en sus instituciones políticas, sociales y económicas, en el conocimiento filosófico y en el conocimiento científico del mundo natural. Debido a la desigualdad en las facultades naturales de los hombres, el uso que hacen de ellas y las consecuentes diferencias sociales, políticas y económicas entre los individuos y los grupos en cada sociedad, es inevitable que surjan diferencias en el seno de las diversas iglesias históricas, entre las iglesias mismas y entre éstas y la comunidad de intelectuales (el "mundo de lectores"[105] o "público erudito",[106] como los llama Kant) sobre cuestiones de religión. El progreso se da, en términos generales, cuando existen las condiciones que posibilitan la ilustración de la sociedad en torno a los principios que sus integrantes emplean para normar su convivencia.[107] Entre estas condiciones Kant menciona la libertad del pensamiento individual respecto de las restricciones y de los tabúes impuestos por las iglesias en relación con ciertos artículos de la fe eclesial,[108] la libertad de expresión, promovida por una política del Estado, que permite el pleno uso público de la razón por parte

---

105 "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?" (de aquí en adelante "¿Qué es Ilustración?"), *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 65 (VIII:37).

106 *La religión*, cit., p. 160, (VI:129).

107 Para Kant, "[…] el punto principal de la ilustración [es]… la salida del hombre de su culpable minoría de edad, principalmente en *asuntos religiosos*, pues, respecto a las artes y las ciencias, nuestros señores carecen de interés en ejercer la tutela sobre sus súbditos; además de que aquella minoría de edad es, de todas, la más funesta e infame" ("¿Qué es Ilustración?", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 70, (VIII:41).

108 Las iglesias pueden ejercer coacción en relación con la libertad de pensamiento; al respecto, Kant apunta: "[…] es fácil siempre a los guardianes de la ortodoxia, como pastores de almas, inspirar a su rebaño un devoto pavor ante la menor desviación de ciertas tesis de fe que reposan en una historia e incluso ante toda investigación, hasta tal punto que no se atreven a dejar crecer en sí, ni siquiera en el pensamiento, una duda contra las tesis que les son impuestas, pues esto sería tanto como prestar oído al espíritu malo" (*La religión*, cit., nota a p. 165, (VI:134); véase, también: "Orientarse", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 179, (VIII:145).

de los intelectuales,[109] y el desarrollo de la capacidad de los individuos para pensar autónomamente, especialmente en relación con las creencias y las prácticas religiosas.[110] Nos parece que la idea del progreso general de la sociedad que Kant expone en su filosofía de la historia sirve para explicar las condiciones en las cuales es posible el progreso en los principios prácticos o los códigos de conducta aceptados por una iglesia o una sociedad en general;[111] se puede postular, además, una relación dialéctica, entendida como una relación de interacción mutua, entre, por un lado, los avances en la vida política o jurídica de una sociedad, el progreso en su conocimiento del mundo natural y del método científico por medio del cual tal conocimiento se logra y, por el otro, los avances hacia el ideal de la razón práctica que se dan en los principios de comportamiento promovidos entre los integrantes de las iglesias particulares.[112]

La idea del progreso de los hombres históricos en relación con las iglesias históricas, por lo tanto, se reduce a la idea más general de que el progreso en las instituciones políticas, jurídicas y sociales de una época se verá reflejado en, o será estimulado

---

109 Kant considera la libertad de expresión de fundamental importancia para la posibilidad de la ilustración; al respecto escribe: "Se dice, desde luego, que un poder superior puede quitarnos la libertad de *hablar* o de *escribir*, pero no la libertad de *pensamiento*. Sin embargo, ¡cuánto y con qué licitud *pensaríamos* si no pensáramos, en cierto modo, en *comunidad* con otros, a los que *comunicar* nuestros pensamientos y ellos a nosotros los suyos! Puede decirse, por tanto, que aquel poder exterior que arrebata a los hombres la libertad de *comunicar* públicamente sus pensamientos, les quita también la libertad de *pensamiento*: la única joya que aún nos queda junto a todas las demás cargas civiles y sólo mediante la cual puede procurarse aún remedio contra todos los males de este estado" (*ibid*., p. 179, (VIII:144). Véanse, también: Onora O'Neill, *Constructions of Reason. Explorations of Kant's practical Philosophy*, cit., pp. 28-50 y Nora Rabotnikof, "El espacio de lo público en la filosofía política de Kant", *Crítica. Revista hispanoamericana de Filosofía*, cit., pp. 8-9.

110 Kant enumera las tres máximas del entendimiento humano: "1º Pensar por sí mismos; 2º Pensar en el lugar de cada otro; 3º Pensar siempre de acuerdo consigo mismo. La primera es la máxima del modo de pensar *libre de prejuicios* [...] es la máxima de una razón nunca *pasiva*. La inclinación a lo contrario, por tanto, a la heteronomía de la razón, se llama *prejuicio*, y el mayor de todos consiste en representar la naturaleza como no sometida a las reglas que el entendimiento, por su propia ley esencial, le pone a la base, es decir, la *superstición*. La liberación de la superstición se llama *ilustración*, porque aunque esa denominación se da también a la liberación de los prejuicios en general, la superstición puede, más que los otros (*in sensu eminenti*), ser llamada prejuicio, porque la ceguera en que la superstición sume, y que impone incluso como obligada, da a conocer la necesidad de ser conducido por otros, y, por tanto, más que nada, el estado de una razón pasiva" (*Crítica del Juicio*, cit., pp. 332-333, (V:294); Véase, también: Allen W. Wood, *Kant's ethical Thought*, cit., p. 302. No nos ocupamos de las otras máximas por considerarlas irrelevantes para el punto que aquí tratamos.

111 Kant no parece tener dudas acerca del impacto del pensamiento racional en las creencias religiosas y escribe al respecto que "una religión que sin escrúpulo declara la guerra a la razón a la larga no se sostendrá contra ella" (*La religión*, cit., p. 29, (VI:10).

112 El conocimiento histórico no puede aspirar a penetrar los motivos íntimos que impulsan a los sujetos históricos a actuar; lo más a que puede aspirar es al conocimiento de las normas de conducta promovidas por las iglesias y acatados por sus integrantes, los cuales constituyen un indicador importante de los principios morales aceptados por los individuos en una sociedad histórica determinada.

por, los principios, las creencias y las prácticas religiosos de las iglesias históricas y los códigos de conducta promovidos por éstas. Este planteamiento no es muy original y era compartido por la mayoría de los pensadores de la Ilustración alemana;[113] tiene, sin embargo, la gran ventaja de que deja incólume la idea del progreso que Kant desarrolla con mucho rigor en su filosofía de la historia y que sirve como un principio metodológico para el historiador en su investigación de los fenómenos históricos.[114]

---

[113] Para la comparación de las ideas de Kant sobre la ilustración y las de sus contemporáneos, véase: "Introduction: What is Enlightenment? A Question, its Context, and some Consequences", *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, ed. de James Schmidt, University of California Press, Berkeley, 1996, pp. 1-44; véase, también: Allen W. Wood, Kant, Blackwell Publishing, Oxford, 2006, p. 179.

[114] La interpretación que aquí presentamos y en la que relacionamos la posibilidad del progreso en el ámbito de la filosofía de la religión con la idea de la insociable sociabilidad, pensada como el motor del cambio y del progreso histórico, está en marcado contraste con la visión de la relación entre la filosofía de la historia y de la religión expuesta por Michel Despland, quien argumenta que existen, en la filosofía crítica, dos tesis paralelas y no del todo complementarias en relación con la idea del progreso histórico de la humanidad. Por un lado, ve en la insociable sociabilidad la posibilidad del progreso político y jurídico de las sociedades históricas hacia la paz perpetua pero, debido precisamente a que el progreso político no requiere en absoluto el progreso ético de los individuos, también ve, en la filosofía kantiana de la religión, una propuesta de la historia como el producto de la intervención divina. Esta perspectiva no solamente sirve para fundamentar la esperanza del sujeto moral en la efectividad de sus acciones moralmente buenas, sino que también propone una interpretación de la historia como el resultado del plan de la Providencia. Sobre este punto, Despland comparte la tendencia de la gran mayoría de los autores norteamericanos que escribe sobre la filosofía práctica de Kant a considerar que el único progreso que le interesa a éste es el ético y a interpretar su filosofía de la historia como si planteara la idea del progreso en términos éticos más que políticos. Pero Despland da un paso más allá y llega a la conclusión de que la "religiosidad" de Kant le lleva a ver en la historia la mano del Todopoderoso; al respecto escribe: "En conclusión, Kant efectuó [en *La religión*] una transición desde una teología racional, con un Dios postulado como la condición de la ley moral, a una teología histórica con un Dios que funda la verdadera comunidad en la Tierra en la que los hombres pueden convivir pacíficamente [*where men are at home with each other*]. De este modo, Kant verdaderamente inicia la transición entre el racionalismo de la Ilustración y el nacimiento de la teología moderna que normalmente se ubica en [la obra de] Schleiermacher" (*Kant on History and Religion*, cit., p. 226; para otros pasajes en en mismo sentido, véase también: capítulo 11: "The Results of the Philosophy of Religion as Extensions of the Results of History: the Meaning of the Kantian Faith in God and Man", pp. 263-282). Sobra señalar que con esta afirmación Despland expone una visión de la filosofía kantiana de la historia directamente opuesta a la que se defiende en este trabajo; el progreso es, para Despland y en contra de lo que argumentamos, la expresión de una fuerza suprasensible que contribuye directamente al proceso y que da por resultado el mejoramiento ético de la humanidad. Según esta interpretación, la filosofía de la historia de Kant ya no es nada más una versión anticipada y fallida de la obra de Hegel, sino que es la exposición del misticismo y del entusiasmo que el mismo Kant identifica con la negación de todo uso de la razón.

Los cambios en las creencias y prácticas de las iglesias históricas

Las creencias religiosas de los hombres históricos se expresan en lo que Kant llama la superstición y el fanatismo (la ilusión religiosa)[115] y en los deberes de servicio que éstos se imponen en relación con la divinidad; la teología, en cambio, se refiere a la posibilidad del conocimiento de la naturaleza y de la voluntad de la divinidad, cuestiones de las que se encarga la razón teórico especulativa.[116] Las religiones históricas se organizan en torno a ideas ilusorias acerca de la supuesta existencia y naturaleza de Dios, las cuales los hombres se imaginan como resultado del uso trascendente (indebido) de la razón especulativa.[117] Nos parece válido plantear que existe una relación dialéctica entre las prácticas religiosas y las creencias acerca de la naturaleza y la voluntad divinas de los hombres históricos, debido a que las primeras se derivan, en una primera instancia, del modo en que éstos piensan su Dios o sus dioses. La idea de Dios que tienen, a su vez, se modificará en función de la percepción, por parte de los creyentes, de la eficacia de sus prácticas religiosas en la consecución de sus fines y en los ajustes que realizan al ideal del bien supremo fijado por la sociedad o el grupo social al que pertenecen.[118]

El progreso, en relación con las creencias y las prácticas religiosas de los sujetos históricos, se dará en la medida en que los hombres se desprenden de la esperanza de que su Dios vaya a tener alguna incidencia en sus vidas o en la vida futura de la especie y en la medida en que reconozcan que la única posibilidad para la transformación

---

115 Para la aclaración de los elementos de la ilusión religiosa, véanse pp. 277-278, *supra*.

116 Sobre la diferencia entre la religión y la teología, Kant escribe: "La religión no constituye el conjunto de ciertas doctrinas en cuanto revelaciones divinas (pues a eso se le llama teología), sino el compendio de todos nuestros deberes en general tomados cual *mandatos* divinos (lo que se traduce a nivel subjetivo en la máxima de acatarlos como tales)" (*La contienda entre las facultades de filosofía y teología*, trad. de Roberto Rodríguez Aramayo, Trotta, Madrid, 1999, p. 18, (VII:36).

117 B 664; véase, también, nota 85 a p. 280, *supra*.

118 Sobre el contraste entre el ideal racional de Dios (producto de la crítica de la razón pura especulativa) y la idea imaginaria de Dios que los hombres históricos se crean, Kant escribe: "[…] el ideal de la razón […] siempre tiene que basarse en determinados conceptos y servir de regla y arquetipo, sea para obrar de acuerdo con ellos, sea para efectuar valoraciones. Muy distinto es el caso de las creaciones de la imaginación. Nadie puede explicarlas ni dar de ellas un concepto comprensible. Son como *monogramas* que sólo presentan rasgos aislados y no determinados por ninguna regla que pueda señalarse; son más una especie de esbozo que flota entre distintas experiencias que una imagen determinada" (B 598).

del mundo histórico es por medio de sus propios esfuerzos.[119] Cuando Kant dice que la religión consta del "conjunto de los deberes *como* (*instar*) mandatos divinos",[120] sugiere que ésta hace que los hombres remplacen la responsabilidad que ellos mismos tienen en la determinación y el cumplimiento de sus deberes por la esperanza de que su Dios vaya a contribuir al logro de sus fines personales y comunitarios si ellos, por su parte, cumplen con sus deberes de servicio religioso.[121]

La idea del progreso en el contexto de la filosofía kantiana de la religión es la del remplazo de las creencias respecto de la naturaleza y la voluntad de Dios, basadas en la ilusión dialéctica de la razón teórica, y de los deberes hacia él, basados en la ilusión religiosa, por los principios científicos de la razón teórica y de los principios prácticos de la libertad (éticos o jurídicos) postulados por la razón práctica.[122] Estos cambios se expresan en la adopción de y respeto por principios propios de la razón práctica en la solución de los conflictos entre los que, por un lado, defienden las creencias y las prácticas sustentadas en los principios empíricos (históricos) particulares de la fe eclesial y, por el otro, aquellos que defienden las prácticas y creencias que se derivan de los principios de la razón práctica.[123]

---

[119] El único concepto de Dios admisible para la razón práctica es aquello que se deriva de la idea de la moralidad. Sobre este punto, Kant escribe: "¿De dónde tomamos el concepto de Dios como bien supremo? Exclusivamente de la *idea* que la razón *a priori* bosqueja de la perfección moral y enlaza inseparablemente con el concepto de una voluntad libre" (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., p. 33, (IV:408-409). En marcado contraste con la visión de la filosofía de la historia de Kant que proponemos en este trabajo, en la que el fin de la historia es el bien supremo político, Allen W. Wood argumenta que "tenemos que decir que Kant es un pensador fundamentalmente religioso porque sus esperanzas más altas para la historia humana están prendidas de los valores religiosos y las instituciones religiosas" (*Kant's ethical Thought*, cit., p. 318).

[120] *Metafísica de las costumbres*, cit., p. 365, (VI:487).

[121] Gordon E. Michalson, *Kant and the Problem of God*, cit., pp. 22-23. Para una interpretación divergente de la idea de los mandatos de la ley moral como mandatos divinos, véase: Allen W. Wood, "Religion, ethical Community and the Struggle against Evil", *Kant and the Concept of Community*, cit., pp. 121-137.

[122] La única vez que Kant menciona la posible influencia del conocimiento filosófico en las modificaciones de las creencias y prácticas religiosas de los sujetos históricos es en relación con el caso de los judíos en la época inmediatamente anterior a la vida de Jesús; al respecto apunta: "[...] en este mismo pueblo, en una época en que él sentía plenamente todos los males de una constitución jerárquica, y en que, tanto por esto como quizá por las doctrinas morales de la libertad —doctrinas que sacudían el espíritu de esclavitud— expuestas por los filósofos griegos y que poco a poco habían adquirido influencia sobre este pueblo, el mismo en una gran parte había sido llevado a reflexionar y, por lo tanto, estar maduro para una revolución, en esa época apareció de pronto una persona cuya sabiduría era aún más pura que la de los filósofos de hasta entonces" (*La religión*, cit., p. 104, (VI:79-80).

[123] Sobre la historia de la religión, Kant apunta que "se puede prever que esta historia no será otra cosa que la narración de la lucha constante entre la fe religiosa de servicio de Dios y la fe religiosa moral, de las cuales el hombre está constantemente inclinado a poner por encima la primera, como fe histórica, en tanto que la

Kant se refiere a este proceso cuando escribe acerca de la posibilidad del progreso que puede resultar de la inevitable tendencia de los hombres hacia la creencia religiosa:

> Es, pues, una consecuencia necesaria de la disposición física y, a la vez, de la disposición moral que hay en nosotros, la cual —esta última— es la base y a la vez la intérprete de toda religión, el que ésta sea por fin gradualmente liberada de todos los fundamentos empíricos de determinación, de todos los estatutos, que se apoyan en la historia y que por medio de una fe eclesial reúnen provisionalmente a los hombres en orden a la promoción del bien, y así finalmente reina sobre todos la pura religión racional "para que Dios sea todo en todos".[124]

La fuerza que los hombres derivan de sus creencias religiosas los puede impulsar a realizar acciones extraordinarias en defensa de principios propios de la razón práctica, aun a pesar de sus inclinaciones e intereses inmediatos; no es casualidad que el movimiento de independencia de México y el movimiento a favor de los derechos civiles en los Estados Unidos hayan sido impulsados por la fe religiosa de sus participantes. Aun así, la naturaleza contingente de los deberes que los hombres se imponen con base en sus creencias religiosas históricas también los puede llevar a realizar las más terribles acciones de egoísmo y brutalidad.[125] Las creencias religiosas históricas, en otras palabras, no se relacionan necesariamente con la posibilidad del progreso de la sociedad en la cual se sostienen y a menudo colaboran en su retraso o cancelación.

---

segunda no ha renunciado nunca a su derecho a la preferencia, que le corresponde como única fe que mejora el alma" (*ibid*., p. 154, (VI:124).

124 *Ibid*., pp. 150-151, (VI:121); véanse, también: p. 153, (VI:124) y p. 168, (VI:136-137), donde Kant escribe acerca del "[…] continuado progreso y acercamiento al supremo bien posible en la tierra (en lo cual no hay nada místico, sino que todo sucede naturalmente de modo moral)". Kant aclara, sobre el carácter necesario de los mandatos de la ley moral para los hombres, que "el bien que puede el hombre hacer por sí mismo según leyes de la libertad, en comparación con la facultad que sólo le es posible mediante una ayuda sobrenatural, puede ser llamada *naturaleza* a diferencia de la *gracia*" (*ibid*, p. 230, (VI:190).

125 Si no se deriva la idea de Dios de la moralidad, dice Kant, "[…] no nos queda más concepto de la voluntad divina que el que se deriva de las propiedades de la ambición y el afán de dominio, unidas a las terribles representaciones de la fuerza y la venganza, las cuales habrían de formar el fundamento de un sistema de las costumbres, directamente opuesto a la moralidad" (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., p. 59, (IV:443).

Cuando las creencias religiosas no se cambian en consonancia con los avances en las otras esferas de la vida humana,[126] se convierten en obstáculos al progreso; surgen tensiones en el seno de las iglesias y de las sociedades en que éstas están insertadas, debido precisamente a la naturaleza contingente de las creencias religiosas que las iglesias históricas promueven (y de los intereses particulares que se crean alrededor del cumplimiento de los deberes asociados con tales creencias),[127] los cuales entran en conflicto con las convicciones o las necesidades de algunos de sus integrantes o de otros miembros de la sociedad.[128]

Kant considera la iglesia de su propia época como la "mejor" hasta este momento histórico, por haber superado ciertas prácticas y creencias relacionadas con la fe religiosa histórica y haber adoptado principios que se acercan más a las exigencias de la razón práctica.[129] Este progreso se debió al espíritu de tolerancia con que se discutía la supuesta revelación divina y su importancia para la religión,[130] con lo cual se lograba el paulatino remplazo de la ilusión religiosa por los principios prácticos[131] y la aceptación de una interpretación de la Biblia que ponía énfasis "no [...] en saber o profesar lo que Dios hace o ha hecho para que nosotros lleguemos a la beatitud, sino en aquello que

---

126 Al hablar de la relación que guardan las religiones históricas con la posibilidad del progreso, Kant escribe: "El andador de la tradición santa con sus colgantes, los estatutos y observancias, que hizo buen servicio en su tiempo, se hace poco a poco superfluo y finalmente llega a ser una cadena cuando el hombre entra en la adolescencia" (*La religión*, cit., p. 151, (VI:121); para nuestro autor, la humanidad empezaba a salir de su "culpable minoría de edad" precisamente en la época de la Ilustración ("¿Qué es Ilustración?", *En defensa de la Ilustración*, cit., pp. 63 y 69-70, (VIII:35 y 40-41).

127 "Las llaves que abren las dos puertas que dan acceso al otro mundo —escribe Kant sobre los intereses económicos de las iglesias históricas— simultáneamente [...] abren las arcas de este mundo" ("Dreams of a Spirit-Seer elucidated by Dreams of Metaphysics", *Theoretical Philosophy*, 1755-1770, trad. y ed. de David Walford y Ralf Meerbote, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, p. 305, (II:317).

128 Los conflictos en las iglesias históricas son inevitables; Kant señala que "[...] sobre doctrinas de fe históricas no puede evitarse la contienda [*Streit*][...]" (*La religión*, p. 143, (VI:115).

129 Kant plantea que "si ahora se pregunta qué tiempo de toda la historia de la iglesia hasta ahora conocida es el mejor, no dudo en decir: *es el actual*" (*ibid.*, p. 163, (VI:131).

130 En su propia época, que Kant describe como "una época de la ilustración [...] dignísimos clérigos, sin menoscabo del cumplimiento de su misión, pueden exponer libre y públicamente al examen del mundo, en calidad de doctos, juicios y consideraciones que no están de acuerdo, en distintos puntos, con el credo aceptado; y aún más quienes no están limitados por el cumplimiento de misión alguna" ("¿Qué es Ilustración?", *En defensa de la Ilustración*, pp. 69-70, (VIII:40-41), (traducción modificada).

131 Kant reconoce los efectos benéficos de la tolerancia con respecto a la interpretación crítica de la Biblia: "La razón, liberándose [...] del peso de una fe expuesta constantemente al arbitrio del intérprete, ha aceptado universalmente [...] el principio de la justa *moderación* en los juicios sobre todo lo que se llama revelación" (*La religión*, cit., p. 163, (VI:132).

nosotros hemos de hacer para llegar a ser dignos de ello".[132] En ambos casos, el progreso se dio porque los principios por medio de los cuales se define la naturaleza de Dios, la relación entre los deberes (hacia Dios y los demás hombres) que se derivan de ella y el contenido de tales deberes (sus fines) están sometidos a la libre discusión, que da por resultado que los principios y las prácticas de las religiones históricas se acerquen más a la idea del deber tal como puede ser determinado por la razón práctica.

La filosofía de la religión y los principios metodológicos del conocimiento histórico

Si se interpreta adecuadamente la filosofía de la religión de Kant, es posible identificar los principios metodológicos más importantes que el historiador puede aplicar a la investigación y la interpretación de los fenómenos religiosos históricos.

a. Los códigos de conducta promovidos por las iglesias históricas

Los diversos códigos de conducta promovidos por las iglesias históricas y los dispositivos por medio de los cuales éstas aseguran el acatamiento de sus mandatos por parte de los fieles constituyen el material con que el historiador puede evaluar cómo los hombres históricos conciben el deber, junto con los fines y las acciones específicas que concuerdan con ello. La aceptación, por parte de los hombres históricos, de los códigos de conducta de las religiones históricas, sin embargo, y tal como ya hemos argumentado en relación con la idea del progreso en la historia, no implica la autodeterminación del individuo, considerado como un agente autónomo, capaz de decidir qué hacer por sí mismo y de justificar su decisión por medio de principios racionales, como en el caso del sujeto práctico moral en la filosofía práctica de Kant. Más bien, la relación de los sujetos históricos con los códigos de conducta refleja su tendencia a actuar a partir de factores heterónomos, derivados de sus creencias acerca de los deberes que tienen para con sus deidades y de la importancia de éstos en el logro del bien supremo, junto con el impulso que reciben para actuar de una cierta manera con el fin de evitar los castigos impuestos por las iglesias a aquellos de sus miembros que violan sus códigos de conducta y las diversas costumbres y tradiciones que los hombres observan de manera acrítica.

---

[132] *Ibid.*, p. 164, (VI:133).

El historiador debería evaluar la importancia de las diferentes creencias y prácticas religiosas, por lo tanto, desde la perspectiva teórica y práctica que explica de dónde surgen los fenómenos religiosos y no desde un criterio ético moderno y anacrónico (como lo hace Kant a menudo en la comparación que hace entre su entendimiento filosófico de la doctrina del cristianismo y las demás religiones históricas).[133] El método que se puede derivar de la filosofía kantiana de la religión tiene la enorme ventaja de que permite al historiador considerar a los fenómenos religiosos como realmente son, quiere decir, como el producto de la manera en que los hombres reaccionan, *qua* seres racionales finitos, frente a las condiciones materiales en las que les toca fijar sus fines e intentar realizarlos.

b. El ejercicio del poder en las iglesias históricas

Kant sugiere claramente que los deberes de servicio de Dios en las religiones históricas son un reflejo de las relaciones de poder político de los jerarcas de la iglesia con los feligreses,[134] las cuales inciden en las relaciones de poder existentes entre los integrantes de la sociedad.[135] De esta sugerencia nos parece factible plantear una relación dialéctica entre las relaciones de poder en las diversas religiones históricas y las relaciones de poder en el seno de la sociedad en que éstas están insertadas; un grado mayor de libertad y de igualdad en las relaciones políticas de la sociedad abrirá la posibilidad a la disminución del poder jerarquizado de los sacerdotes o ministros de las iglesias históricas. Inversamente, el progreso en la organización o las prácticas

---

[133] Kant analiza las religiones históricas con las anteojeras de la modernidad y sin mencionar su significado histórico específico, como en el siguiente pasaje en el que plantea que los antiguos no tenían su propio concepto de la moralidad: "La principal causa de que, incluso entre griegos y romanos, el concepto de Dios se hallara tan corrompido estribaba en que tenían una noción poco depurada y segura de la moralidad. Por lo común tomaban el deber sólo como algo relativo al provecho propio, de manera que desaparecía todo verdadero valor moral de las acciones [...] en realidad todos [los] pueblos de la antigüedad no tenían en absoluto un concepto de Dios que pudiera haber sido empleado como fundamento de la moralidad" (*Lecciones sobre la filosofía de la religión*, cit., p. 162, (XVIII:1123).

[134] La constitución de cualquier iglesia histórica es despótica en la medida en que se finca en la imposición de deberes al servicio de Dios; al respecto, Kant apunta: "Allí donde estatutos de la fe son contados como leyes constitucionales, allí domina un *clero*, que cree poder prescindir de la razón e incluso, en último término, de la erudición escriturística, porque, como único autorizado guardián e intérprete de la voluntad del legislador invisible, tiene la autoridad de administrar en exclusiva las prescripciones de fe, y así, provisto de este poder, le está permitido no convencer, sino *sólo ordenar*" (*La religión*, cit., p. 217, (VI:180).

[135] "Los diferentes modos de creencias de los pueblos —argumenta Kant— les dan también poco a poco un carácter externamente distintivo en la relación civil, que luego les es atribuido como si fuese una propiedad temperamental general" (*ibid*., nota a p. 221, (VI:184)

de las iglesias históricas ejercerá una presión a favor del ejercicio de la libertad en la vida política de la sociedad en cuestión.

c. La permanencia de las iglesias históricas

Kant argumenta que uno de los factores que restringe el impacto de una iglesia histórica en las acciones o las creencias de los hombres es que la fe eclesial sobre la que basa sus creencias y prácticas sólo es comprensible y aceptable para aquellos individuos o grupos que comparten la experiencia histórica y el entorno cultural y material sobre los que están basadas. Kant escribe al respecto:

> [...] una iglesia carece de la señal de mayor peso de su verdad —a saber: la de una pretensión legítima de universalidad— cuando se funda sobre una fe revelada, la cual, en cuanto fe histórica (aunque muy extendida mediante una escritura y asegurada así a la más tardía posteridad), no es susceptible de ninguna comunicación universal que produzca convicción.[136]

El historiador puede utilizar este principio para explicar cómo y por qué las diversas religiones surgen, se sostienen o declinan en el contexto del estado de conocimiento que los hombres tienen de su propia historia, el cual, a su vez, está vinculado con las condiciones materiales en las que viven y su conocimiento de las mismas. Nos parece que este criterio explica cómo las religiones primitivas tendían a surgir en el seno de las diversas sociedades tribales de acuerdo con la visión que tenían éstas de su origen histórico y del grado de desarrollo de su conocimiento de la naturaleza.[137] Las religiones que han tenido mayor presencia en la historia han sido precisamente aquellas que han sido capaces de incluir los principios más universales, parecidos, en cuanto a su forma por lo menos, a aquellos con los que se expresa la idea kantiana de la moralidad. Este principio también ofrece herramientas al historiador para explicar

---

136 *Ibid.*, p. 136, (VI:109). Véase, también: Reinhard Brandt, "La institución política en Kant", *Dianoia. Anuario de Filosofía*, XXXII, cit., p. 129-130.

137 Kant ejemplifica este punto con el judaísmo, el cual "[...] excluyó de su comunidad a todo el género humano, como un pueblo particular elegido para sí por Jehová, pueblo que consideraba enemigos a todos los demás y por ello era considerado enemigo por todos" (*La religión*, cit., p. 157, (VI:127).

la decadencia de algunas religiones históricas como el resultado del desarrollo del conocimiento científico e histórico que se da en una sociedad o época específica.[138]

d. El papel de los intelectuales en las iglesias históricas

De la misma manera en que los intelectuales contribuyen a la ilustración de una sociedad, la élite dentro de una iglesia histórica puede asegurar la fe de los feligreses (y el ejercicio de su poder sobre ellos) por medio del conocimiento especializado que elaboran de las escrituras sagradas de su religión.[139] La importancia que Kant atribuye a los textos sagrados en la longevidad de una iglesia también sugiere que las ideas acerca de la naturaleza y la voluntad divinas son, en general, producidas por el grupo de sacerdotes u otros miembros de la élite de la iglesia en cuestión y luego adoptadas como verdaderas por la mayoría de sus integrantes.

El historiador puede evaluar la estructura de poder en una iglesia histórica específica, por lo tanto, a partir de la forma en que trata el estudio y la interpretación de sus textos sagrados en el contexto del desarrollo del conocimiento histórico de la época en la que tienen sus orígenes. Entre mayor apertura a la discusión pública e informada de los fenómenos históricos sobre los que se funda una iglesia histórica, sugiere Kant, menor posibilidad de que sus líderes puedan ejerce el poder de modo universal y despótico.

e. Los obstáculos al progreso en el seno de las iglesias históricas

Los obstáculos al progreso en el ámbito de la vida religiosa de los hombres históricos también pueden derivarse del concepto de naturaleza humana que Kant emplea en su filosofía de la historia, en combinación con algunos elementos específicos que ofrece para el análisis de las iglesias históricas. Entre tales obstáculos se pueden identificar la propensión al mal, intrínseca a la naturaleza humana, los intereses y las ambiciones de los jerarcas de las iglesias y la tendencia de los hombres a buscar la salida

---

138 Una fe histórica "[…] basada sólo en hechos no puede extender su influjo más que hasta donde pueden llegar, según circunstancias de tiempo y lugar, los relatos relacionados con la capacidad de juzgar su fidedignidad" (*ibid*., p. 128, (VI:103). Michalson habla de la relación entre los desarrollos en la crítica de los textos bíblicos en el protestantismo decimonónico y la pérdida de interés, por parte de sus integrantes, en los milagros bíblicos (Gordon E. Michalson, *Kant and the Problem of God*, cit., p. 7).

139 *La religión*, cit., nota a p. 168, (VI:136-137).

más fácil y cómoda a las exigencias de la razón práctica, la cual los lleva a abandonar su propia responsabilidad en la determinación y la realización de su deber moral, prefiriendo dejar esta tarea en las manos de los sacerdotes, quienes supuestamente les pueden decir qué tienen que hacer para cumplir sus deberes de servicio de Dios.[140] El progreso en la reforma de las ideas religiosas puede condicionarse por consideraciones pragmáticas; a veces, sugiere Kant, aunque es evidente que ciertas creencias o prácticas de una iglesia ya no concuerdan con los deseos o los conocimientos de la élite, es mejor dejar algunos elementos de la fe eclesial intocados para asegurar la tranquilidad de la mayoría de los feligreses.[141]

f. La relación de las iglesias históricas con el Estado

Kant ofrece algunas reflexiones acerca de cómo las iglesias históricas son afectadas por la acción del Estado o, en las épocas anteriores a su formación, por la forma vigente de organización política de la sociedad en la que aquéllas se encuentran; en este contexto, también considera cómo las creencias y prácticas religiosas pueden tener un impacto en la relación del Estado con sus ciudadanos. Kant considera que la religión es un factor de control necesario en las sociedades históricas[142] y que la

---

[140] Sobre esta tendencia de los hombres históricos, y la posibilidad de su superación por medio de la discusión pública de las cuestiones teológicas, Kant señala: "[…] es irremediable que la fe histórica se haga finalmente una mera creencia en eruditos escrituristas y en su inteligencia; lo cual sin duda no redunda de modo particular en honra de la naturaleza humana, aunque se pondrá remedio mediante la pública libertad de pensamiento, que a este respecto está tanto más justificada cuanto que sólo si los eruditos exponen sus interpretaciones al examen de todos y, por otra parte, permanecen ellos mismos abiertos y dispuestos a aceptar una mejor inteligencia, pueden contar con la confianza de la comunidad hacia sus decisiones" (*ibid.*, p. 142, (VI:114). Para la tendencia de los hombres de pasar la responsabilidad de sus acciones en los ámbitos jurídico, médico y religioso a "esos peritos suyos que practican la chapucería" para que se hagan cargo de ellos, véanse: *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*, cit., pp. 13-14, (VII:31) y Allen W. Wood, *Kant's ethical Thought*, cit., p. 305.

[141] Con respecto a la necesidad de avanzar con mucho cuidado en la reforma de las creencias religiosas de la mayoría de los hombres (y sobre la importancia que tienen los libros sagrados para la longevidad de las religiones), Kant apunta: "Si, pues, es inevitable que una fe eclesial estatutaria se añada a la fe religiosa pura como vehículo y medio de la unión pública de los hombres para la promoción de ésta, entonces hay que confesar que la permanencia inmutable de aquélla, su extensión universal uniforme, e incluso el respeto a la revelación aceptada en ella […] solamente [pueden cuidarse] mediante una escritura, la cual, a su vez, en cuanto revelación, ha de ser objeto de gran respeto; pues esto conviene a la necesidad que tienen los hombres de estar ciertos en lo referente a su deber en el servicio de Dios" (*La religión*, cit., p. 133, (VI:106-107).

[142] Sobre la manera en que las creencias y prácticas religiosas pueden limitar la tendencia hacia el mal en los sujetos históricos, Kant escribe: "Al carácter de nuestra especie pertenece también el que, aspirando a la constitución civil, necesita de la disciplina de una religión, a fin de que lo que no puede alcanzarse por la coacción externa se realice por la interna (de la conciencia moral), en cuanto que el fondo moral del hombre

difusión generalizada del ateísmo traería muchos problemas de gobernabilidad;[143] si la razón pura no requiere la idea de Dios para sus teorías del conocimiento o de la moralidad, Kant evidentemente considera que los hombres han necesitado de la religión y de las iglesias históricas para restringir los peores excesos del egoísmo y de la maldad humanos.

El control que las iglesias históricas ejercen sobre las acciones de los integrantes de una sociedad dada y que sirve, en situaciones en las que el estado de derecho todavía no se ha alcanzado plenamente, para frenar la "libertad externa (brutal) carente de ley"[144] de los individuos a favor de la convivencia social pacífica puede, sin embargo, llegar a afectar los intereses del Estado si éste no logra mantener el poder de las iglesias entre límites estrictos. La autoridad utilizada por los jerarcas de una iglesia para controlar a los creyentes se convierte en un obstáculo al progreso político debido a que disminuye la capacidad de los ciudadanos de ejercer su libertad (de pensamiento y de acción), dejando así más débil al Estado.[145] El Estado, por tanto, tiene que asegurarse que las iglesias históricas no invadan las esferas jurídica y política que le son propias, al mismo tiempo que evita inmiscuirse en las cuestiones propiamente religiosas y teológicas.[146]

---

es utilizado políticamente por los legisladores" (*Antropología*, cit., nota a p. 233, (VII:333); véanse, también: *La religión*, cit., p. 120, (VI:95) y Reinhard Brandt, "La institución política en Kant", *Dianoia. Anuario de Filosofía*, XXXII, cit., p. 118-119.

143 Kant apunta que los gobiernos de los pueblos históricos toleraban las creencias religiosas populares de sus súbditos debido a que "[...] no habría sido sensato extirpar[las], porque de ello hubiera podido resultar quizá un ateísmo aún más peligroso para el Estado" (*La religión*, cit., p. 138, (VI:111).

144 *Ibid.*, p. 122, (VI:97).

145 En estas circunstancias, apunta Kant, "[...] la iglesia domina en último término al Estado, no por la fuerza, sino por influjo sobre los ánimos, y además mediante el fingimiento de la utilidad que el Estado debe presuntamente poder sacar de una obediencia incondicionada a la cual una disciplina espiritual ha acostumbrado incluso el *pensamiento* del pueblo; pero entonces, insensiblemente, el habituarse a la hipocresía mina la probidad y lealtad de los súbditos, los incita al servicio aparente incluso en los deberes civiles y, como todos los principios erróneamente adoptados, produce justo lo contrario de lo que se tenía como mira" (*ibid.*, pp. 217-218, (VI:180).

146 Sobre los límites dentro de los cuales el Estado puede actuar en relación con las iglesias, Kant escribe: "[...] el Estado tiene derecho, no a adaptar la iglesia a la legislación constitucional interna, según la idea de lo que le parece ventajoso, no a prescribir al pueblo la fe o decretar las formas de culto (*ritus*) (porque esto tiene que dejarse enteramente en manos de los maestros o jefes que él mismo ha elegido), sino que tiene sólo el derecho *negativo* de impedir que los maestros públicos influyan sobre la comunidad política *visible*, cuando sea perjudicial para la tranquilidad pública" (*ibid.*, p. 161, (VI:327).

Kant señala que los intentos del Estado por intervenir en los asuntos internos de las iglesias sólo traerá como resultado el fortalecimiento de la oposición de los creyentes, con la consecuente merma en el poder estatal.[147] El Estado tampoco debe presionar a sus ciudadanos para que formen parte de una iglesia oficialmente reconocida, "mediante el ofrecimiento o la negación de ciertas ventajas civiles, en otro caso abiertas a todos": esto constituye un impedimento para el ejercicio de la libertad, con lo cual el Estado "difícilmente puede procurar […] buenos ciudadanos".[148] Kant considera que las discusiones filosóficas en general no tienen un impacto directo en la mayoría del pueblo y siempre insiste en que el Estado debe procurar la mayor libertad para el uso público de la razón en la discusión y la resolución de los problemas teóricos y prácticos que más preocupan a la sociedad, incluida la discusión de los problemas religiosos y teológicos.[149]

Los límites establecidos con respecto a las actividades de las iglesias son determinados, en última instancia, por la legislación jurídica vigente; las iglesias pueden actuar como mejor les parezca, siempre y cuando acaten las leyes jurídicas y no acepten para sí una constitución o un artículo de fe que no pueda ser modificado en el futuro.[150] En cambio, el Estado tiene que mantenerse vigilante para evitar que los jerarcas de las iglesias utilicen su investidura para desafiar el poder del Estado o para generar presión política en su contra.

Los comentarios de Kant sobre la relación entre el Estado y las religiones históricas parecen tener relevancia para el historiador solamente en la investigación de la época moderna, en la que se puede hablar de un Estado nacional y cuando su separación de las iglesias se vuelve una posibilidad real. Aun así, consideramos que los principios generales con los que Kant analiza las fuentes de las tensiones entre los gobiernos y las iglesias históricas sirven para comprender las relaciones de poder entre los integrantes de cualquier sociedad. Esto es posible debido a la precisión con la que Kant separa las distintas esferas que, a su juicio, deberían ocupar la política y el

---

147 *Ibid.*, p. 152, (VI:122-123).

148 *Ibid.*, pp. 164-165, (VI:133-134).

149 *Ibid.*, p. 141, (VI:113); sobre la importancia del uso público de la razón y la diferencia entre su uso público y privado, véanse: "¿Qué es ilustración?", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 65, (VIII:37) y B 774-775.

150 "¿Qué es Ilustración?", *En defensa de la Ilustración*, cit., pp. 66-67, (VIII:38-39) y *Metafísica de las costumbres*, cit., p. 161, (VI:327).

derecho, por un lado, y la religión y la moralidad, por el otro.[151] El historiador puede aprovechar esta distinción para evaluar la naturaleza y las fuentes del poder en la sociedad y su relación con la posibilidad o la realidad del progreso en las condiciones históricas específicas en que los hombres actúan.

5. *La filosofía del derecho y el conocimiento histórico*

Si los hombres históricos fueran seres plena y exclusivamente racionales, obedecerían las leyes morales precisamente porque éstas se derivan de los principios de la razón práctica. Los hombres históricos buscan, sin embargo, su propia satisfacción y felicidad, aunque esta búsqueda puede ser mediatizada por la conciencia de su deber moral. Su convivencia en sociedad requiere de ciertas normas y reglas pero también de la fuerza necesaria para asegurar que las infracciones a éstas no pongan en peligro la posibilidad de la convivencia pacífica; Kant examina la posibilidad de una fundamentación racional de tales normas en su filosofía del derecho. La cuestión central que Kant examina en su doctrina del derecho, por ende, es la determinación de los principios *a priori* que fundamentan y justifican la fundación y el poder del Estado y la limitación del ejercicio de la libertad de arbitrio de los ciudadanos individuales, por medio de las leyes jurídicas y el uso de la fuerza irresistible del Estado en contra de los infractores a dichas leyes.[152] La doctrina del derecho define los principios prácticos con los cuales se determinan las relaciones jurídicas que se encuentran en el seno del

---

151 Serrano centra su análisis del derecho y de la política en la filosofía práctica de Kant en la relación que se puede establecer entre los mandatos de la ley moral y su posible realización en la política; según su perspeciva, la justicia es la máxima expresión de la capacidad para la moralidad de los hombres debido a que es imposible que los miembros de una sociedad puedan ponerse de acuerado acerca de los fines que quieren realizar: "[…] para Kant, el único aspecto que puede univeralizarse de lo bueno es la justicia y, por tanto, ésta es lo único que puede considerarse bueno en sentido moral estricto". La voluntad general no puede expresarse en un fin compartido universalmente por sus integrantes y lo más que se puede esperar es la creación de las condiciones jurídicas y políticas en las cuales los diversos conceptos de felicidad de los individuos pueden convivir sin anularse entre sí (Enrique Serrano, *La insociable sociabilidad. El lugar y la funcion del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*, cit., p. 105); véase, también: Onora O'Neill, *Constructions of Reason. Explorations of Kant's practical Philosophy*, cit., pp. 24-27. Nos parece que Serrano tiene toda la razón si su análisis se limita a la discusión de lo moral como una parte del quehacer político y como el posible contenido del conocimiento histórico del funcionamiento de una sociedad; sin embargo, también argumentamos que, para Kant, la ética puede pensarse como una fuente de máximas y del impulso para la acción del individuo cuyos resultados se manifiestan en la realidad histórica, aunque los principios conforme a los cuales actúa el individuo o el grupo de individuos no es del todo cognoscible para el historiador y sus fines pueden rebasar los límites dentro de los cuales se puede formular el concepto de la justicia.

152 Para la discusión del origen de la legitimidad del Estado en las ideas de la razón práctica, véase: Wolfgang Kersting, "Kant's Concept of the State", *Essays on Kant's political Philosophy*, cit., pp. 143-165.

Estado republicano moderno y en las relaciones de éste con otros Estados. La determinación de los principios *a priori* del derecho constituye la metafísica del derecho, "un sistema que surge de la razón […] como un concepto puro".[153] El concepto puro del derecho, sin embargo, tiene que plasmarse en las sociedades históricas y, en su filosofía del derecho, Kant también considera las implicaciones y las consecuencias de su "aplicación a los casos que se presentan en la experiencia" (a lo que llama "la praxis jurídica").[154]

La materia para la praxis jurídica viene de las disputas que surgen entre los hombres por la propiedad de los objetos de su arbitrio, de las disputas entre los ciudadanos en torno al ejercicio del poder del Estado y de los conflictos y las guerras entre los diversos Estados en el escenario internacional. Al determinar los principios jurídicos y de derecho que se aplican en la resolución de estos inevitables conflictos, Kant le proporciona al historiador una serie de principios metodológicos que permiten a éste identificar el significado histórico de cualquier evento político en relación con la idea de la libertad jurídica de los hombres históricos, debido precisamente a que, para Kant, la política no es más que la realización del derecho.[155]

La filosofía del derecho y el conocimiento histórico: dos problemas

a. El conocimiento de las formaciones políticas premodernas

El uso de la filosofía kantiana del derecho en la determinación de principios metodológicos para el estudio de la historia presenta dos problemas. En primer lugar, a Kant no le interesa examinar las formaciones políticas anteriores al Estado moderno y, con excepción de lo que dice en la filosofía de la religión, no colabora más que con algunas ideas sueltas acerca de la naturaleza y la justificación del ejercicio del poder

---

153 *Metafísica de las costumbres*, cit., p. 5, (VI:205).

154 *Ibid.*, p. 5, (VI:205). Otfried Höffe señala que Kant no es capaz de realizar este proyecto del todo, debido a las limitaciones de su concepción del Estado moderno; sin embargo, también reconoce que "si dejamos de lado los elementos metodológicos problemáticos y nos concentramos en [el] problema filosófico central [de la justificación del derecho y del gobierno desde conceptos *a priori*], Kant se revela como un pensador político importante quien se ubica, con buena razón, entre los clásicos del pensamiento sobre el derecho y el gobierno" (*Immanuel Kant*, cit., p. 168).

155 La política, escribe Kant, es la "doctrina del derecho aplicada" ("Paz perpetua", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 338, (VIII:370).

en aquéllas. La falta de interés mostrada por Kant en las épocas históricas anteriores a la moderna confirma que el objeto de estudio de la filosofía crítica es el hombre del mundo moderno y los principios puros por medio de los cuales éste puede aspirar al conocimiento y al ordenamiento práctico (ético y moral) del mundo en que vive.

b. El sesgo ideológico en la teoría kantiana del Estado

El segundo problema, sin embargo, es la consecuencia de una deficiencia en la manera en que Kant concibe los principios básicos del derecho y el mundo histórico en el cual éstos son gestados y aplicados.[156] Los principios metafísicos sobre los que Kant edifica su doctrina del derecho incluyen elementos empíricos, específicamente aquellos relacionados con el derecho a la propiedad privada que acompañó la creación del Estado capitalista moderno.[157] Kant no pudo realizar el proyecto que él mismo se había propuesto para la doctrina del derecho;[158] el orden jurídico moderno está entrañablemente relacionado con los procesos históricos que lo vieron nacer.[159]

En términos metodológicos, lo que Kant pretende en su doctrina del derecho es determinar los principios que sirven para definir y proteger los derechos de los integrantes de la sociedad moderna, tanto en la esfera del derecho privado como en el

---

[156] Aunque reconoce que la aplicación de los principios metafísicos del derecho a la "multiplicidad empírica de los casos" dará por resultado una "aproximación al sistema y no el sistema mismo" (*Metafísica de las costumbres*, cit., pp. 5-6, (VI:205), Kant cree posible definir los principios de su doctrina del derecho como principios puros *a priori*; al respecto, apunta: "Todas las proposiciones jurídicas son proposiciones *a priori*, porque son leyes racionales" (*ibid.*, p. 61, (VI:249).

[157] George Armstrong Kelly reconoce que existe una "tensión" entre las ideas racionales del derecho y ciertos presupuestos que Kant maneja acerca de la naturaleza humana, sin jamás identificar esta tensión en términos de la necesariamente desigual distribución de la propiedad privada en la sociedad capitalista (*Idealism, Politics and History. Sources of Hegelian Thought*, cit., pp. 165-166). Para una exposición de la idea de la propiedad como una expresión de la libertad exerna inherente en el sujeto del derecho *qua* ser racional, véanse: Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, cit., pp. 175-180 y Scott M. Roulier, *Kantian Virtue at the Intersection of Politics and Nature. The Vale of Soul-Making*, cit., pp. 48-49.

[158] Este intento, junto con el proyecto de derivar, en *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, cit., un sistema *a priori* de leyes naturales a partir de la lógica *a priori* de la experiencia, constituye un "claro *metábasis eís állos génos* (error de categoría)" en la filosofía crítica (George di Giovanni, *Freedom and Religion in Kant and his immediate Successors. The Vocation of Humankind, 1774-1800*, cit., pp. 173-174).

[159] Arnaldo Córdova expresa esta idea de forma sucinta: "Para Kant, en efecto, los principios del derecho son principios que pretenden una validez absoluta, por encima de las condiciones de espacio y de tiempo, es decir, por encima de la historia: basta relacionarlos con la historia, con la historia moderna, para comprobar su funcionalidad respecto de ella. Esto es precisamente lo que demuestra la grandeza del filósofo" ("La concepción jurídico-política de Kant", *Sociedad y Estado en el mundo moderno*, Grijalbo, México, 1976, p. 117).

del derecho público, con el mismo grado de universalidad y de obligatoriedad que se obtiene en el caso del principio supremo de la moralidad.[160] Kant puede sostener que todos los hombres en todas las épocas históricas tienen la obligación de obedecer al imperativo categórico, debido a que su forma universal legal se determina a partir de la naturaleza racional de los seres humanos;[161] el concepto del deber ético específico que los hombres se imponen en las distintas épocas y circunstancias históricas, sin embargo, se determina en el contexto de las condiciones materiales en las que los sujetos históricos actúan. Cuando intenta lograr la misma hazaña en la esfera del derecho, sin embargo, no parte, como él cree, de un concepto universal del hombre derivado de la capacidad de éste para ejercer su libertad externa por medio de principios de la razón práctica en sus relaciones con los demás integrantes de la sociedad. En su lugar, Kant incorpora, entre los principios metafísicos del derecho, la forma específica en que la propiedad privada fue constituida jurídicamente en los procesos históricos que dieron por resultado la fundación del Estado moderno.[162] Las condiciones en que se produjo el reconocimiento y la garantía de la propiedad privada por el Estado moderno no deberían influir en la formulación de tales principios universales y necesarios, puesto que estas condiciones fueron determinadas históricamente y

---

160 Al comparar los principios de la razón práctica, que abarcan los principios de la ética y del derecho, con los principios metafísicos de la ciencia natural, Kant escribe: "[…] con las leyes morales el asunto es otro. Sólo en la medida en que pueden considerarse como fundadas *a priori* y necesarias, valen como leyes; incluso los conceptos y juicios sobre nosotros mismos y nuestro hacer y omitir, carecen de significado moral cuando contienen lo que solamente puede aprenderse de la experiencia, y si nos dejamos inducir a convertir en principio moral algo extraído de esta última fuente, corremos el peligro de caer en los errores más groseros y perniciosos" (*Metafísica de las costumbres*, cit., p. 19, (VI:215). Una interpretación del sentido de la filosofía política de Kant, que parte de la validez de los principios *a priori* de la razón práctica sobre los que fundamenta su idea del Estado moderno, se encuentra en William James Booth, *Interpreting the World. Kant's Philosophy of History and Politics*, cit., pp. 143-144.

161 H. J. Paton, *The categorical Imperative. A Study in Kant's moral Philosophy*, cit., pp. 69-70 y 72.

162 Wolfgang Kersting hace una crítica semejante a la filosofía del derecho de Kant cuando señala que "[…] el marco *a priori* que, según Kant, es el único relevante filosóficamente, toma en consideración solamente el criterio formal de compatibilidad [de la libertad externa de los sujetos jurídicos]. Pero si las distinciones trazadas a partir de este criterio no son suficientes, entonces se requiere una relativización de la perspectiva *a priori* por medio de la adición de consideraciones empíricas" ("Politics, Freedom and Order: Kant's political Philosophy", *The Cambridge Companion to Kant*, cit., p. 346). Véase, también: José Fuentes Mares, *Kant y la evolución de la conciencia socio-política moderna*, cit., pp. 96-97 en donde se lee, en relación con este aspecto de la filosofía del derecho de Kant: "[…] su doctrina de la personalidad jurídica […] rompe con las premisas establecidas por su filosofía de la personalidad moral, atropellando de paso los elementos de una metodología pura, la suya propia, que buscó explicar al derecho en razón del hombre y a éste en función de su dignidad moral".

forman parte de la naturaleza, cuya reordenación es la principal tarea de los principios de la razón práctica.

En términos históricos, el concepto del Estado y del sujeto del derecho propuesto por Kant coincide plenamente con aquello utilizado para fundamentar el Estado capitalista moderno, el cual fue avalado por todos los teóricos contractualistas[163] y criticado por Marx por la manera en que introduce una forma histórica de la propiedad como si fuera una parte natural de la organización social humana.[164] Kant parte del concepto del sujeto del derecho como el individuo, propietario potencial o real de mercancías, cuyos derechos a la propiedad y cuya libertad en la obtención e intercambio de tales mercancías constituyen la base fundamental sobre la que erige toda su teoría del Estado y de la política.[165] El sujeto del derecho en la esfera privada es presentado como un individuo libre cuyas acciones se determinan exclusivamente a partir de su voluntad.[166] Las relaciones que entabla con sus semejantes se rigen por el principio de rigurosa igualdad que expresa la posibilidad, a título individual, del intercambio de mercancías de igual valor. De esta manera, Kant identifica el concepto de la igualdad con el de la libertad; todos los hombres son igualmente libres de

---

[163] Arnaldo Córdova, "La concepción jurídico-política de Kant", *Sociedad y Estado en el mundo moderno*, cit., nota 24, p. 33. Para una discusión de la relación entre la doctrina kantiana del derecho y el pensamiento de Grocio, Hobbes y Locke, véase: Katrin Flikschuh, "La *Lex Permissiva*: property Rights and political Obligation in the *Rechtslehre*", *Kant and modern political Philosophy*, cit., pp. 113-143.

[164] Marx señala la manera en que el concepto burgués del Estado piensa el derecho a la propiedad privada como si fuera un derecho natural del hombre: "[…] el derecho humano de la libertad no se basa en la unión del hombre con el hombre, sino, por el contrario, en la separación del hombre con respecto al hombre. Es el derecho a esta disociación, el derecho del individuo *delimitado*, limitado a sí mismo. La aplicación práctica del derecho humano de la libertad es el derecho humano de la *propiedad privada*" ("Sobre la cuestión judía", *La sagrada familia*, trad. de Wenceslao Roces, Grijalbo, México, 1958, pp. 32-33).

[165] "Las relaciones de cambio —escribe Córdova— invaden la esfera de las relaciones políticas, sociales y culturales, liberándolas de la jerarquía total a que se encontraban sometidas en el régimen de la comunidad natural y dándoles la apariencia de ser relaciones puramente ideales, voluntarias o racionales. La nueva organización política aparece de inmediato como una 'consociación', como una sociedad que ya no es el simple agregado natural de los seres humanos, sino como el resultado de un 'acuerdo de voluntades', del 'contrato social', convertido en el instrumento por medio del cual los hombres modernos, cada uno considerado como una *potestad* en sí misma, *deciden* organizar el Estado civil" (*Sociedad y Estado en el mundo moderno*, cit., pp. 33-34).

[166] El carácter puramente voluntarista del intercambio de la propiedad privada se ilustra por medio del principio de la adquisición exterior: "Lo que someto a mi *potestad* (según la ley de la *libertad* exterior) y tengo la facultad de usar como objeto de mi arbitrio (según el postulado de la razón práctica), en fin, lo que yo *quiero* (de acuerdo con la idea de una posible *voluntad* unificada) que sea mío, es mío" (*Metafísica de las costumbres*, cit., p. 73, (VI:258). Véase, también: Ernest J. Weinrib, "Law as Idea of Reason", *Essays on Kant's political Philosophy*, cit., pp. 26-28.

participar en el intercambio de mercancías en las condiciones de mercado creadas por el capitalismo y, en la esfera jurídica, por el Estado moderno.[167] Pero este sujeto del derecho sólo goza de la igualdad con sus semejantes en términos puramente formales[168] y en el sentido de que tiene el mismo derecho a su propiedad privada como cualquier otro, sin tomar en cuenta la distribución histórica de la propiedad determinada y perpetuada por medio del sistema de clases que surge junto con el Estado moderno. La justicia que se garantiza en el Estado liberal kantiano es la justicia distributiva: "Tomar como pauta la legitimidad de una posesión [...] sólo como sería juzgada ante un *tribunal*, en un estado surgido por la voluntad universal unida (en un estado civil)".[169] No forma parte de este concepto el hecho histórico, sobre el que está fundada la posibilidad misma del sistema económico capitalista, de la profunda desigualdad con que se distribuye la propiedad privada entre las diversas clases que constituyen la sociedad moderna.[170]

---

[167] Kant expresa la identidad del concepto de la igualdad con el de la libertad de manera clara en el siguiente pasaje: "La *igualdad* innata, es decir, la independencia, que consiste en no ser obligado por otros sino a aquello a lo que también recíprocamente podemos obligarles; por consiguiente, la cualidad del hombre de ser su *propio señor* (*sui iuris*)" (*Metafísica de las costumbres*, cit., p. 49, (VI:237-238).

[168] El concepto del derecho afecta la relación del arbitrio de un individuo con otro, pero "[...] no se atiende en absoluto a la *materia* del arbitrio, es decir, al fin que cada cual se propone con el objeto que quiere [...] sino que sólo se pregunta por la *forma* en la relación del arbitrio de ambas partes, en la medida en que se considera únicamente como *libre*, y si con ello, la acción de uno de ambos puede conciliarse con la libertad del otro según una ley universal" (*ibid.*, pp. 38-39, (VI: 230).

[169] *Ibid.*, p. 131, (VI:302).

[170] Mario de la Cueva argumenta a favor de un concepto de justicia, en su análisis del derecho del trabajo, que parta precisamente de la realidad histórica y social y de la necesidad de rectificarla, el cual contrasta y confronta con el concepto de justicia puramente formal del derecho defendido por Kant a lo largo de la doctrina del derecho: "Nuestro derecho del trabajo nunca ha sido una parte o un capítulo del derecho civil, tampoco fue su continuador o su heredero, sino más bien su adversario y en cierta manera su verdugo [...] Nació como un derecho nuevo, creador de nuevos ideales y de nuevos valores; fue expresión de una nueva idea de la justicia, distinta y frecuentemente opuesta a la que está en la base del derecho civil. En el derecho del trabajo, la justicia dejó de ser una fórmula fría, aplicada a las relaciones externas entre los hombres, y se convirtió en la manifestación de las necesidades y de los anhelos del hombre que entrega su energía de trabajo al reino de la economía. El derecho del trabajo de la *Revolución social mexicana* quiso ser el mensajero y el heraldo de un mundo nuevo, de un mundo en el cual el trabajador sería elevado a la categoría de persona, no para quedar simplemente registrado con ese título en una fórmula legal, sino para vivir como persona en la realidad de la vida social" (*El nuevo derecho mexicano del trabajo. Historia, principios fundamentales, derecho individual y trabajos especiales*, t. 1, Editorial Porrúa, México, 2009, pp. 44-45). Por su parte, Enrique Serrano señala que "si bien el derecho es un sistema social autónomo, en tanto posee un código propio (basado en la distinción lícito e ilícito) que no puede ser reducido a factores extrajurídicos, no es un sistema aislado o ajeno a la dinámica de la sociedad en su conjunto. Para explicar las transformaciones históricas del derecho debemos abandonar la pureza de la teoría jurídica" (*La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*, cit., nota a p. 149). Véanse, también: Wolfgang Kersting, "Kant's

El derecho público kantiano reproduce el mismo esquema; Kant explica, con su acostumbrado rigor, las bases teóricas sobre las que se constituye el Estado moderno, de las cuales se pueden derivar unos criterios metodológicos importantes para el análisis y la evaluación de los fenómenos políticos de la sociedad moderna. Sin embargo, en su teoría del Estado el sujeto político debe mucho al concepto formal del *citoyen* del *Contrato social* de Rousseau, definido nada más en términos de sus derechos políticos, totalmente al margen de la realidad material en la que se desenvuelve,[171] pero con el agravante de que Kant no concede la plena ciudadanía a todos los miembros de la sociedad. El ciudadano activo, quien ejerce todos los derechos políticos, es el propietario, capaz de aplicar su racionalidad a la discusión pública de los asuntos políticos y de aceptar las limitaciones impuestas a su libertad por un Estado que nació precisamente para garantizar la propiedad privada.[172] Los ciudadanos pasivos, que no cuentan con propiedad propia,[173] son excluidos de la actividad política y legislativa. En el Estado kantiano, los ciudadanos no se conciben como hombres que representan los distintos intereses, fines y proyectos que surgen como resultado de cómo están integrados en las estructuras del poder económico, político y social de su sociedad, sino solamente como miembros de la clase de los propietarios y, en cuanto tales, como seres racionales.[174]

Concept of the State", *Essays on Kant's political Philosophy*, cit., p. 153 y Lewis White Beck, "Kant and the Right of Revolution", *Selected Essays on Kant*, cit., pp. 80-81.

171 Haciendo eco de los planteamientos de Rousseau en *El contrato social*, Kant establece que "el estado civil [...] considerado meramente como estado jurídico, se funda en los siguientes principios *a priori*: 1. La libertad de cada miembro de la sociedad, en cuanto *hombre*. 2. Su *igualdad* con los demás, en cuanto súbdito. 3. La *independencia* de cada miembro de una república, en cuanto *ciudadano*" ("Teoría y práctica", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 260, (VIII:290).

172 Kant distingue entre el ciudadano activo, quien "no agradece la propia existencia y conservación al arbitrio de otro en el pueblo, sino a sus propios derechos y facultades como miembro de la comunidad" (*Metafísica de las costumbres*, cit., pp. 143-144, (VI:314) y los ciudadanos pasivos, los cuales, por su estado de dependencia, no son aceptados como participantes en la actividad política, aunque tienen la misma obligación de obedecer las leyes aprobadas por los ciudadanos activos. Sobre los ciudadanos pasivos, Kant plantea: "Aquellos que no son aptos para ejercer ese derecho [a legislar] se hallan sometidos también, como miembros de la república, al cumplimiento de estas leyes, con lo que participan de su protección; sólo que no como *ciudadanos*, sino como protegidos" ("Teoría y práctica", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 265, (VIII:294).

173 Kant da como ejemplos de ciudadanos pasivos "el mozo que trabaja al servicio de un comerciante o un artesano; el sirviente (no el que está al servicio del Estado); el menor de edad (*naturaliter vel civiliter*); todas las mujeres y, en general, cualquiera que no puede conservar su existencia (su sustento y protección) por su propia actividad, sino que se ve forzado a ponerse a las órdenes de otros (salvo a las del Estado)" (*Metafísica de las costumbres*, cit., p. 144, (VI:314-315).

174 Enrique Serrano argumenta que Kant logra resolver el problema de la inserción desigual de los individuos históricos en el Estado moderno, porque considera que el acto por medio del cual se funda el Estado moderno,

En este aspecto crucial se puede señalar, dentro de la filosofía crítica kantiana, una falta de coherencia entre el concepto restringido e ideologizado del sujeto del derecho y el concepto del sujeto histórico, cuyas acciones solamente pueden explicarse como el resultado del juego dialéctico entre su capacidad para la libertad y las condiciones materiales (la necesidad) en las cuales ejerce tal capacidad. Este concepto del sujeto histórico como un ser racional finito se deriva de la teoría de la acción implícita en la filosofía práctica de Kant y en sus escritos sobre la historia; es un sujeto racional, como el sujeto del derecho, aunque su racionalidad se expresa no solamente en su capacidad para aceptar principios universales como el fundamento de sus acciones, sino también en su capacidad para utilizar los medios (las acciones) más eficaces para la realización de los muy diversos fines que se fija.[175] En contraste con la igualdad puramente formal de los sujetos del derecho, el sujeto histórico, precisamente por ser un ser racional finito que vive y se mueve en el mundo histórico empírico, no está en igualdad de condiciones con sus semejantes, debido a las diferencias en los talentos de los hombres y, sobre todo, a las distintas funciones que los diversos grupos sociales desempeñan en la sociedad.[176] Las deficiencias en el modo en que nuestro autor conceptualiza el sujeto del derecho afectan la validez de la doctrina del derecho y acarrean serios problemas metodológicos para el historiador si intenta partir de sus principios básicos para comprender los fenómenos políticos modernos.

---

como la expresión libre de las voluntades de sus miembros, expresa su aceptación de la distribución desigual de la propiedad privada: "Frente al tipo de críticas históricas, como la desarrollada por Marx en el capítulo de la acumulación originaria de *El capital*, cabe insistir que la argumentación kantiana no se refiere a la génesis de la propiedad privada, sino a la legitimidad o validez racional del derecho a ella. En efecto, los procesos de apropiación histórica se encuentran entrelazados a la violencia y a la dominación. Precisamente por eso Kant, a diferencia de Locke y del liberalismo clásico en general, no considera que la simple tenencia o posesión sea suficiente para legitimar el derecho a la propiedad. En todos los casos se requiere del acto jurídico fundamental, a saber, el reconocimiento de un orden civil que garantice la seguridad y libertad de todos sus miembros. Si bien la propiedad privada es una garantía de la libertad externa de los individuos […] esa garantía es algo que deben conquistar los individuos mediante su participación en el orden civil" (Enrique Serrano Gómez, *La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*, cit., pp. 93-94).

175 Para la exposición del sujeto histórico concebido como el ser racional finito, véase: "La teoría de la acción en la filosofía práctica", pp. 167-184, *supra*.

176 Kant reconoce el hecho histórico de la desigualdad de los hombres en la sociedad, a pesar de la abstracción que hace de ella en su concepto del sujeto del derecho, y también reconoce que ésta se explica en parte por las acciones injustas de los gobiernos, cuando afirma que "la capacidad de hacer el bien que depende de las riquezas es, en su mayor parte, el resultado de que diversos hombres se vean favorecidos por la injusticia del gobierno, lo cual introduce una desigualdad de riquezas que hace necesaria la beneficencia de otros" (*Metafísica de las costumbres*, cit., p. 325, (VI:454); véase, también, p. 204, *supra*.

Éste no es el lugar para especular acerca de cómo Kant hubiera concebido su doctrina del derecho si se hubiese dado cuenta del sesgo histórico en su concepto del individuo en el derecho privado y público; nos parece suficiente señalar que, en esta faceta de la filosofía crítica, Kant, junto con los demás teóricos del Estado liberal, se revela como un producto de su época.

El conocimiento de las épocas históricas anteriores a la fundación del Estado

En su teoría del Estado, Kant argumenta que la única justificación racional del uso de la violencia para obligar a un individuo a que actúe de una cierta manera es cuando ocurre dentro del estado del derecho, en el cual el Estado ejerce la coacción para garantizar que los individuos respeten los derechos de los demás integrantes o para castigar algún delito en contra de la legislación jurídica vigente.[177] Kant enfatiza que la ausencia de un fundamento racional para el uso de la violencia en las formaciones políticas distintas del Estado moderno hace que los derechos de los hombres, tanto a la propiedad privada como en la esfera política, son meramente contingentes debido a que dependen del arbitrio particular de los detentadores del poder y no de la expresión de la voluntad general.[178]

Existe, por lo tanto, una clara diferencia en los principios de acuerdo con los que se fundamenta el ejercicio del poder político en los casos de los regímenes premodernos y de aquellos que se utilizan en el Estado modreno. Kant señala que la característica fundamental del sujeto político moderno (equivalente al sujeto del derecho) es la libertad aunque, como hemos argumentado arriba, la idea de la libertad que le identifica es la del poseedor de mercancías en la economía de mercado. El sujeto de los regímenes anteriores al Estado moderno es, por definición, comparativamente menos libre, pero también puede pensarse al margen de las deficiencias con las que

---

[177] *Metafísica de las costumbres*, cit., p. 24, (VI:219).

[178] Kant explica la necesidad del Estado para asegurar la propiedad privada: "[…] el título racional de la adquisición sólo puede residir en la idea de una voluntad de todos unificada *a priori* (que hay que unificar necesariamente) […] porque por medio de una voluntad unilateral no puede imponerse a otros una obligación, que de otro modo no tendrían por sí. Ahora bien, el estado de una voluntad realmente unificada de modo universal con vistas a la legislación es el estado civil […] La adquisición perentoria tiene lugar sólo en el estado civil" (*ibid*., pp. 80-81, (VI:264). Véanse, tambien: Wolfgang Kersting, "Politics, Freedom and Order: Kant's political Philosophy", *The Cambridge Companion to Kant*, cit., p. 352 y Susan Meld Shell, "Kant's Theory of Property", *Political Theory*, núm. 6, 1978, p. 82, (*apud* Scott M. Roulier, *Kantian Virtue at the Intersection of Politics and Nature. The Vale of Soul-Making*, cit., p. 49).

Kant define el sujeto del derecho moderno. Nos parece posible, por ende, combinar los principios de la doctrina del derecho, relacionados con el grado de libertad con que se mueven los sujetos históricos en los regímenes premodernos, con los principios generales de la teoría kantiana de la acción, para así señalar unas características de las épocas históricas premodernas desde la perspectiva de la relación dialéctica entre la libertad y la necesidad, que rige no solamente los principios de acuerdo con los cuales los individuos se determinan a la acción, sino también los principios públicos que tienen por función establecer los límites dentro de los cuales los integrantes de la sociedad premoderna pueden actuar.

En la doctrina del derecho Kant sugiere que, en las épocas históricas premodernas, no existe el Estado y tampoco el ciudadano concebido como agente libre. La libertad de los sujetos históricos es restringida por las condiciones externas, entre las cuales se cuentan las relaciones de toda índole que fijan la posición y la función de los individuos dentro de la sociedad.[179] Aunque Kant hace abstracción del papel de la necesidad material en la determinación de las relaciones entre los sujetos del derecho, su teoría de la acción nos permite plantear que, en las formaciones premodernas, la necesidad, en la forma de relaciones sociales y económicas inflexibles, limita de manera decisiva las posibilidades que tienen los individuos para modificar sus condiciones de vida.

Las limitaciones al ejercicio de la libertad en las sociedades premodernas también tienen un impacto en su capacidad para producir conocimiento objetivamente válido sobre el mundo natural o social. Para Kant, la elaboración del conocimiento científico es una función de la espontaneidad del entendimiento y reconoce que su ejercicio está influido por las condiciones históricas en que viven los hombres.[180] Si

---

179 La tercera antinomia de la razón pura expresa claramente la oposición que Kant establece entre la naturaleza, pensada como todas las relaciones causales externas al individuo (incluidas las acciones de los demás hombres), y la libertad, como la expresión de una causalidad no condicionada por la causalidad natural, tal como se desprende de la tesis de esta antinomia: "La causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de la que pueden derivar los fenómenos todos del mundo. Para explicar éstos nos hace falta otra causalidad por libertad" (B 472).

180 El ejemplo más claro dado por Kant en relación con este punto se refiere a la imposibilidad de que Wolff (1679-1754) hubiera podido plantearse el problema fundamental de la metafísica; al respecto, escribe: "[…] tenemos que seguir lo que fue el riguroso método del célebre Wolff, el más grande de los filósofos dogmáticos y el primero que dio un ejemplo […] de cómo el camino seguro de la ciencia ha de emprenderse mediante el ordenado establecimiento de principios, la clara determinación de los conceptos, la búsqueda del rigor en las demostraciones y la evitación de saltos atrevidos en las deducciones. Wolff estaba, por ello mismo, especialmente capacitado para situar la metafísica en ese estado de ciencia. Sólo le faltó la idea de

los miembros de las formaciones políticas anteriores al Estado moderno viven bajo condiciones materiales (políticas, económicas, sociales, etcétera) que limitan severamente sus posibilidades para el ejercicio de la libertad y, además, su capacidad para generar conocimientos nuevos con los cuales transformar su relación con su entorno natural,[181] es inevitable que la única fuente realmente eficaz del cambio sea la necesidad: ésta podría tomar la forma del uso de la violencia para resolver los conflictos entre los diversos individuos o grupos sociales, o de las carencias que sufren los hombres como resultado de su ignorancia respecto de los fenómenos naturales que afectan su bienestar.

La teoría kantiana de la acción establece que la libertad de que dispone el sujeto histórico para la acción depende de dos fuentes: la libertad de escoger entre diversos fines (objetos del arbitrio) posibles en las condiciones específicas en las que el individuo actúa y la libertad en su sentido más bien práctico de actuar según principios éticos que el individuo adopta libremente porque considera que en esto radica su deber. En aquellas épocas históricas en que la enorme mayoría de los sujetos históricos tiene pocas alternativas entre las cuales seleccionar su curso de acción es inevitable que tampoco tenga muchas oportunidades para desarrollar su capacidad racional para la acción ética; nos parece que Kant estaba consciente de la falta de libertad que caracterizaba muchas épocas históricas anteriores a la moderna y que, por esta razón, no le interesaban.[182]

La teoría kantiana de la acción y de la historia no ofrece, sin embargo, criterios metodológicos más específicos para caracterizar los fenómenos políticos en las épocas históricas anteriores a la fundación del Estado moderno debido, en gran medida,

---

preparar previamente el terreno mediante una crítica del órgano, es decir, de la razón pura. Este defecto hay que atribuirlo al modo de pensar dogmático de su tiempo, más que a él mismo" (B xxxvi-xxxvii).

[181] Un ejemplo de cómo la falta de conocimiento del entorno natural limita la posibilidad del desarrollo humano se encuentra en la dificultad que la agricultura medieval europea experimentaba para producir suficiente forraje para mantener con vida a un número crítico de cabezas de ganado de diversa especie a lo largo del invierno, para que estos animales fueran capaces de producir suficiente abono a lo largo del año siguiente con lo cual, a su vez, se produciría el forraje para asegurar su sobrevivencia el próximo invierno. El círculo vicioso fue roto con la introducción del sistema de rotación de los cultivos en el siglo XVIII, con lo cual se aumentó la producción agrícola y se creó una de las condiciones para la Revolución Industrial (T. S. Ashton, *La Revolución Industrial*, trad. de Francisco Cuevas Cancino, FCE, México, 1964, p. 12).

[182] Nos parece que Kant utiliza el concepto del sujeto histórico limitado por las condiciones materiales en las que vive para justificar las restricciones que plantea para la posibilidad del ejercicio de la ciudadanía activa en el Estado moderno: el siervo, por la condición de dependencia en que se encuentra respecto del terrateniente, carece de "personalidad" (jurídica) (*Metafísica de las costumbres*, cit., p. 156, (VI:330).

a que no incluye una teoría de los principales factores sociales, económicos, políticos, ideológicos o de otra índole que explican por qué los hombres se agrupan para la realización de algún fin político en particular. Esta limitación marca una de las grandes diferencias entre la teoría de la historia que se puede desprender de la filosofía crítica kantiana y la filosofía de la historia desarrollada por Marx en sus obras metodológicas, a pesar de sus semejanzas en otros aspectos. Kant nunca deja de pensar en el sujeto histórico, en primera instancia, como un individuo; aunque su teoría de la acción ofrece los principios generales que permiten explicar cómo los hombres reaccionan frente a la necesidad generada por las condiciones materiales en las que viven y cómo actúan para transformarlas de acuerdo con un fin o ideal racionalmente determinado, no ofrece ningún criterio para pensar, de forma más determinada, la relación entre las condiciones materiales y los distintos principios que sirven para agrupar a los sujetos históricos para la realización de un fin específico (como el que se encuentra en la teoría de las relaciones sociales de producción en la obra de Marx).[183] Incluso el concepto de la comunidad que se encuentra en su filosofía del derecho solamente se refiere a una agregación intelectual de individuos racionales; la comunidad originaria es una idea racional que establece el derecho de los sujetos jurídicos a la propiedad privada, a partir de la posesión originaria de la tierra por parte de los todos los hombres,[184] y la comunidad política establecida por el Estado no es más que la expresión del acuerdo

[183] Para Allen W. Wood, en cambio, "la teoría de la historia de Kant es protomarxiana. Ambos consideran que el crecimiento de las fuerzas sociales de producción es la tendencia natural fundamental en la historia humana. Ambos consideran que esta tendencia se resuelve por medio de una dinámica de luchas sociales y que las formas económicas y políticas se cambian como respuesta a la necesidad del mayor desarrollo de las capacidades colectivas de la especie" (*Kant's ethical Thought*, cit., p. 245). Wood se basa en el conflicto entre los pueblos nómadas y agrícolas analizado por Kant en su ensayo "Comienzo presunto" para postular la cercanía entre Kant y Marx (aunque también señala unas diferencias importantes entre ambos pensadores). A pesar de que comparten algunos principios metodológicos de mucha importancia, consideramos que no hay coincidencia en el modo en que ambos conciben el impacto de la insociable sociabilidad en las formas sociales, políticas e ideológicas de las sociedades históricas.

[184] Kant expresa la idea de la comunidad originaria del suelo en general como sigue: "Todos los hombres están originariamente (es decir, antes de todo acto jurídico del arbitrio) en posesión legítima del suelo, es decir, tienen derecho a existir allí donde la naturaleza o el azar los ha colocado (al margen de su voluntad). Esta posesión (*possessio*), que difiere de la residencia (*sedes*) como posesión voluntaria y, por tanto, adquirida y *duradera*, es una posesión *común*, dada la unidad de todos los lugares sobre la superficie de la tierra como superficie esférica" (*Metafísica de las costumbres*, cit., p. 78, (VI:262).

de las voluntades de los propietarios individuales bajo los principios racionales del derecho público.[185]

Los conceptos del sujeto jurídico y del sujeto histórico en el conocimiento de la historia moderna

La principal contribución de la doctrina del derecho al método del conocimiento de los fenómenos políticos de la historia moderna es la definición del hombre moderno como un individuo, libre de las ataduras de la jerarquización rígida de la comunidad natural (premoderna), que puede disponer de sus fuerzas propias y de su propiedad a su libre albedrío. La libertad es la característica que define las relaciones entre los individuos en todas sus actividades en la sociedad moderna y no solamente en relación con las instancias propiamente jurídicas; el gran logro de la doctrina del derecho es definir, con absoluta claridad, los términos dentro de los cuales los hombres modernos entablan relaciones con sus semejantes y, por medio de éstas, con el mundo material en el que se desenvuelven.

Debido a las limitaciones con las que Kant concibe al sujeto jurídico moderno y la naturaleza de la libertad que éste puede ejercer en el estado de derecho, resulta necesario complementar los principios metodológicos que se desprenden de la filosofía del derecho con aquellos que se encuentran en la filosofía de la historia, los cuales conciben al sujeto histórico como un ser racional finito, tal como sugerimos para la aplicación de los principios metodológicos de la filosofía crítica en la elaboración del conocimiento de las formaciones políticas premodernas. Por medio de este concepto del sujeto histórico, se introducen dos elementos explicativos de los fenómenos políticos modernos: el concepto de la necesidad natural (material) que afecta las opciones de que disponen los hombres modernos cuando se determinan a seguir un curso particular de acción y la capacidad del hombre moderno de adoptar un código de comportamiento de acuerdo con principios éticos. Aun en el contexto

---

[185] Sobre la comunidad política, Kant escribe que la idea racional del derecho público constituye "un sistema de leyes para un pueblo, es decir, para un conjunto de hombres, o para un conjunto de pueblos que, encontrándose en una relación de influencia mutua, necesitan un estado jurídico bajo una voluntad que los unifique bajo una *constitución* (*constitutio*), para participar de aquello que es de derecho. —Este estado de los individuos en un pueblo en mutua relación es el estado *civil* (*status civilis*), y el conjunto de ellos en relación a sus propios miembros es el *Estado* (*civitas*), que se denomina *comunidad* (*res publica latius sic dicta*) en virtud de su forma, por cuanto está unido por el común interés de todos de hallarse en el estado jurídico" (*ibid.*, p. 140, (VI:311).

de la falta de una teoría viable de los intereses que impulsan a los hombres a agruparse para la realización de sus fines políticos, la teoría de la acción y el concepto del sujeto histórico ofrecen los principios metodológicos básicos para superar las deficiencias de la manera en que Kant conceptualiza el sujeto jurídico, es decir, como un ser voluntarista que actúa al margen de las condiciones históricas. Los principios metodológicos de la teoría de la acción pueden, a la vez, combinarse con aquellos principios de la doctrina del derecho que reflejan la profunda comprensión que Kant alcanzó de las relaciones jurídicas en el marco del Estado moderno.

La doctrina del derecho también establece los principales temas desde los que se determinan los principios metodológicos (derivados de la misma doctrina del derecho, la filosofía de la historia y la teoría del conocimiento) con los cuales emprender el conocimiento de los fenómenos políticos modernos. Para aplicar estos principios adecuadamente, sin embargo, hay que distinguir el nivel analítico en el cual Kant trata los diversos temas de su filosofía política y del derecho; como él mismo señala, la doctrina del derecho expone no sólo los principios metafísicos, *a priori* y universales del derecho, sino que también se ocupa de las implicaciones de la aplicación de estos principios generales a las actividades concretas de los sujetos jurídicos.[186]

En ambos planos, Kant tiende a presentar su análisis como si estuviera enunciando principios necesarios y universales, totalmente al margen de la realidad histórica que hace posible su realización; si bien expone los principios metafísicos del derecho con el mismo rigor y coherencia que caracteriza toda la filosofía crítica, introduce un sesgo ideológico al elevar la esfera del derecho por encima de las condiciones históricas en las que los hombres se liberan de las ataduras económicas y sociales de la sociedad premoderna y en las que se crea el Estado moderno. En sus intentos por desmenuzar las implicaciones de la aplicación de estos principios metafísicos del derecho en la praxis jurídica y política, Kant también se deja influir por las ideas de su sociedad y de su época. Su visión limitada sobre varios temas, en este nivel del análisis

---

[186] "La *doctrina del derecho* —escribe Kant— [...] es, pues, aquello a lo que se exige un sistema que surja de la razón, que podría llamarse la *metafísica del derecho*. Ahora bien, puesto que el concepto de derecho como un concepto puro está, sin embargo, enfocado hacia la praxis (a la aplicación a los casos que se presentan en la experiencia) y por tanto, un *sistema metafísico* del mismo tendría que atender también, en su división, a la multiplicidad empírica de los casos; para completar la división [...] con respecto a los casos de aplicación, únicamente puede esperarse aproximación al sistema y no el sistema mismo" (*Metafísica de las costumbres*, cit., pp. 5-6, (VI:205).

de las relaciones jurídicas entre los sujetos del derecho, ha sido superada por el desarrollo de las teorías de la ciencia política y del Estado moderno. Algunos de los temas en los que Kant muestra la estrechez de su comprensión de los fenómenos políticos son la participación ciudadana en la política, la división de los ciudadanos en activos y pasivos, el papel de la economía y del comercio en las relaciones internacionales, la exclusión de las mujeres de la vida pública, el carácter puramente punitivo de la pena jurídica y la posibilidad de que un monarca o un gobierno oligárquico pueda representar las ideas políticas de la población en su conjunto. En todos los casos de esta índole, el historiador haría bien en tratar lo escrito por Kant como un documento histórico que explica cómo se veían ciertos problemas políticos y jurídicos desde la élite intelectual y política del siglo XVIII.

La teoría del conocimiento que Kant expone en la primera *Crítica* contiene los principios metodológicos con los cuales se vuelve posible el conocimiento científico de la experiencia que los hombres tienen del mundo histórico; algunos de sus principios básicos también contribuyen a la refutación de los preceptos ideológicos a partir de los cuales genera su concepto abstracto del derecho y de la actividad política de los sujetos históricos.

En primer lugar, la teoría del conocimiento jamás admitiría que un fenómeno del mundo empírico, como las relaciones concretas que se obtienen entre los integrantes de cualquier Estado moderno de acuerdo con su sistema jurídico particular, puede comprenderse exclusivamente a partir de la exposición de los principios racionales que se aplican para normar tales relaciones. Aunque fuera posible plantear que los hombres en cuestión adoptaran los principios jurídicos por convicción propia, al margen de cualquier necesidad generada por las condiciones históricas, el realismo empírico postulado por la teoría del conocimiento exigiría, de acuerdo con los principios de la causalidad y del regreso empírico, que se explicara exactamente por qué los hombres aceptaron regir sus relaciones externas con principios jurídicos en este espacio y tiempo históricos específicos.[187]

---

[187] La discusión y la aprobación de la constitución de los Estados Unidos de Norteamérica parece ofrecer un ejemplo de una sociedad histórica cuyos miembros lograron ponerse de acuerdo para darse sus propias leyes según principios políticos y jurídicos racionales; un examen más cuidadoso de las razones que explican por qué los diversos representantes de las ex colonias pudieran finalmente llegar a un acuerdo sobre el texto definitivo de la Constitución norteamericana indica que esto fue posible debido a la homogeneidad del

Un segundo principio de la teoría del conocimiento también puede utilizarse para subrayar el carácter ideológico del concepto del sujeto del derecho en Kant: uno de los presupuestos del que parte la teoría kantiana del conocimiento es el concepto del sujeto del conocimiento como dotado de las mismas capacidades y facultades que los demás sujetos cognoscentes, con lo cual se vuelve posible la comunicación y la evaluación objetiva del conocimiento científico. El concepto del sujeto cognoscente no se refiere a ningún hombre en concreto, sino que se define a partir de los distintos elementos de la facultad del conocimiento que se encuentra en todo ser humano *qua* ser racional, es decir, la sensibilidad, el entendimiento y la razón, sin tomar en cuenta la capacidad intelectual de los hombres individuales, el uso que cada uno de ellos da a su facultad cognoscitiva o el peso relativo de cada una de sus partes constitutivas en el conocimiento que elabora del mundo empírico.

El conocimiento de los principios racionales de la moralidad parte del mismo supuesto; el imperativo categórico expresa un mandato universal y necesario de la razón práctica, precisamente porque Kant parte del supuesto de que todos los hombres disponen de la misma facultad (la razón práctica) con la cual determinarse a la acción de acuerdo con principios morales.[188] La *Crítica del Juicio* también presupone la comunicabilidad de la experiencia estética con base en el libre juego entre las mismas facultades (el entendimiento y la imaginación) que se encuentran en todos los seres humanos. Este precepto teórico fundamental, que recorre toda la filosofía crítica, implica que todos los sujetos históricos cuenten con las mismas facultades básicas a partir de las cuales actúan en las condiciones empíricas específicas que les tocan enfrentar; las diferencias en sus respuestas pueden atribuirse a las diferencias naturales en sus talentos y capacidades innatos que, a su vez, se desarrollan por las diversas experiencias y condiciones externas con que se han enfrentado y a partir de la capacidad para el ejercicio de la libertad (que varía de individuo a individuo), intrínseca a cada hombre en cuanto ser racional finito.

---

origen socioeconómico y de la formación profesional de los constituyentes, que los volvían más receptivos a los argumentos presentados en *The Federalist* y a la idea del Estado liberal consagrada en la Constitución.

188 Sobre la igualdad de los hombres en cuanto seres prácticos, Kant apunta: "[…] el hombre, considerado como *persona*, es decir, como sujeto de una razón práctico-moral, está situado por encima de todo precio; porque como tal (*homo noumenon*) no puede valorarse sólo como medio para fines ajenos, incluso para sus propios fines, sino como fin en sí mismo, es decir, posee una *dignidad* (un valor interno absoluto), gracias a la cual infunde *respeto* hacia él a todos los demás seres racionales del mundo, puede medirse con cualquier otro de esta clase y valorarse en pie de igualdad" (*Metafísica de las costumbres*, cit., p. 299, (VI:434-435).

Frente a este supuesto básico de la filosofía crítica, que plantea la esencial igualdad de todos los hombres a pesar de las muy diversas condiciones materiales en las que viven y las diferencias en sus reacciones frente a ellas, la doctrina del derecho considera que los hombres son iguales solamente por encontrarse en condiciones que los obligan a comportarse como poseedores (libres) de mercancías. La separación de los ciudadanos en activos y pasivos y toda la concepción elitista del Estado en la doctrina del derecho contradice la idea de la igualdad de todos los hombres, que Kant asume en la filosofía crítica y que se presenta como una aberración que no puede explicarse más que por factores ideológicos que, precisamente por su naturaleza ideológica, Kant no pudo comprender cabalmente.[189]

6. El conocimiento histórico de los fenómenos políticos en la filosofía crítica

Los siguientes aspectos de la actividad de los hombres históricos en el Estado moderno sirven para identificar los principios metodológicos que el historiador puede usar en el análisis y la evaluación de los fenómenos políticos, a partir de la doctrina del derecho y la teoría de la acción y de la historia en la filosofía crítica.

La formación del Estado moderno

Kant expresa la naturaleza incondicionada de la obligación del sujeto jurídico de someterse al Estado cuando asevera que aquél debe contribuir a la formación del Estado[190] si éste todavía no se ha constituido,[191] y que puede obligar a otros indivi-

---

[189] Wolfgang Kersting comparte esta evaluación de la división de los ciudadanos en activos y pasivos: "En contradicción con su objetivo declarado de una fundamentación crítica del derecho y de la política, libre de características empíricas, Kant eleva un factor contingente al rango de un principio *a priori* de justificación. En esto Kant es culpable de un error teórico serio, el cual, por medio de una transgresión de todos los principios metodológicos y sistemáticos de la filosofía kantiana [*an offense against all of the methodological and systematic principles of Kantian philosophy*], transforma el Estado racional, que convierte a todos los seres humanos en ciudadanos, en un Estado de propietarios, el cual degrada a aquéllos que no tienen propiedad en seres políticos de segunda clase" (Wolfgang Kersting, "Politics, Freedom and Order: Kant's political Philosophy", *The Cambridge Companion to Kant*, cit., p. 357).

[190] Sobre la formación del Estado, Kant escribe: "El acto por el que el pueblo mismo se constituye como Estado —aunque, propiamente hablando, sólo la idea de éste, que es la única por la que puede pensarse su legalidad— es el *contrato originario*, según el cual todos (*omnes et singuli*) en el pueblo renuncian a su libertad exterior, para recobrarla en seguida como miembros de una comunidad, es decir, como miembros del pueblo considerado como Estado (*universi*)" (*Metafísica de las costumbres*, cit., pp. 145-146, (VI:315).

[191] Kant sugiere que existe un deber de trabajar a favor de la fundación del Estado moderno, cuando apunta: "Entre todos los contratos por los que una multitud de hombres se une en una sociedad (*pactum sociale*),

duos a formar parte del Estado para asegurar su derecho a la propiedad.[192] Si ya existe el Estado, los ciudadanos tienen la obligación de no indagar acerca de sus orígenes históricos, si tal investigación tiene por objetivo cuestionar la legitimidad del ejercicio del poder por parte del jefe del Estado[193] (el poder legislativo es el soberano y el jefe del Estado, aunque a veces Kant sugiere que el verdadero jefe del Estado es el monarca absolutista).[194]

La formación del Estado, según la doctrina del derecho, es la realización de una idea de la razón práctica.[195] Parece que la explicación de la formación del Estado radica en la buena voluntad de los sujetos jurídicos y en su capacidad de plantearse y realizar su deber en el momento histórico adecuado. Como señalamos en la crítica del concepto ideologizado y ahistórico del Estado moderno propuesto en la doctrina kantiana del derecho, aquél nace para afianzar la propiedad privada y las relacio-

---

el contrato que establece entre ellos una constitución civil (*pactum uniones civilis*) es de índole tan peculiar, que, aunque respecto a la *ejecución* tenga mucho en común con los demás [...] se diferencia de todos ellos esencialmente en el principio de su institución (*constitutionis civilis*). La unión de muchos con vistas a un fin común (que todos tienen) se halla en todo contrato social; pero aquella unión que es un fin en sí (que cada uno *debe tener*), por tanto, la de los hombres en todas sus relaciones externas, en general, que no pueden evitar el llegar a un influjo recíproco, es un deber primordial e incondicionado: tal unión sólo puede encontrarse en una sociedad en la medida en que ésta se halle en el estado civil, es decir, en que constituya una república" ("Teoría y práctica", *En defensa de la Ilustración*, cit., pp. 258-259, (VIII:289); véase, también: *Metafísica de las costumbres*, cit., p. 141, (VI:312).

192 "Si ha de ser jurídicamente posible tener un objeto exterior como suyo —escribe Kant—, entonces el sujeto ha de estar también autorizado a obligar a cualquiera, con quien entre en conflicto sobre lo mío y lo tuyo acerca de tal objeto, a entrar con él en una constitución civil" (*ibid.*, p. 70, (VI:256).

193 El ciudadano tiene que aceptar y obedecer la ley, sin que le importe el origen histórico de Estado; sobre este punto Kant señala: "El origen del poder supremo, considerado con un propósito práctico, es inescrutable para el pueblo que está sometido a él: es decir, el súbdito *no debe* sutilizar activamente sobre este origen, como sobre un derecho dudoso en lo que se refiere a la obediencia que le debe (*ius controversum*)" (*ibid.*, p. 149, (VI:318).

194 En su condena tajante al derecho de un pueblo de juzgar al monarca destronado, Kant llega a referirse a éste como "fuente de las leyes" (*ibid.*, nota a p. 152, (VI:320), a pesar de sostener que "el poder legislativo sólo puede corresponder a la voluntad unida del pueblo" (*ibid.*, nota a p. 143, (VI:313). Sobre este punto, véanse, también: George Armstrong Kelly, *Idealism, Politics and History. Sources of Hegelian Thought*, cit., p. 169 y Enrique Serrano, *La insociable sociabilidad. El lugar y la funcion del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*, cit., p. 130.

195 *Metafísica de las costumbres*, cit., p. 142, (VI:313). Wolfgang Kersting señala que Kant es el único de los contractualistas que parte de la idea de la razón práctica pura como la justificación de la fundación del Estado: para "Hobbes, Locke y los demás teóricos contractualistas, el Estado se revela como una necesidad pragmática y condicional —una salida auto-impuesta e ingeniosa [*selbstgewählten klugen Ausweg*]—" (*Die Politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1994, pp. 188 y 195, *apud* Scott M. Roulier, *Kantian Virtue at the Intersection of Politics and Nature. The Vale of Soul-Making*, cit., p. 51).

nes libres de intercambio que acompañan el nacimiento de la economía capitalista moderna.[196] El postulado del derecho público, que plantea que "en una situación de coexistencia inevitable con todos los demás, debes pasar de aquel estado [de naturaleza] a un estado jurídico, es decir, a un estado de justicia distributiva",[197] expresa el fin de todos aquellos sectores que consideran que las condiciones de libertad creadas por el Estado moderno les serán ventajosas (la clase de los propietarios), y no, como parece plantear la doctrina del derecho, un mandato incondicionado y universal de la razón práctica. Desde esta perspectiva, la defensa de la legitimidad del Estado y de su legislación se convierte en una expresión de la racionalidad de ciertos grupos de sujetos históricos, debido precisamente a que los fines del Estado coinciden con sus propios intereses y determinan la posibilidad del pleno ejercicio de la libertad por su parte. Al reducir el concepto del ciudadano al del propietario y el interés del Estado al de garantizar la propiedad privada, la doctrina del derecho no enuncia principios jurídicos universales, sino que explica exactamente por qué los beneficiarios de la formación del Estado moderno consideran que existe un deber de promover su for-

---

[196] Se puede apreciar la semejanza y la diferencia entre los planteamientos de Kant y Locke con respecto a la posibilidad de que el individuo tenga propiedad en el estado de naturaleza. Para Locke el trabajo del individuo, al margen de sus relaciones sociales, crea el derecho a la propiedad; para Kant, en cambio, aunque existe un derecho provisional a la propiedad en el estado de naturaleza, sólo por medio del Estado se crea el derecho en el pleno sentido de la palabra. Sobre esta cuestión Locke escribe: "Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores pertenezcan en común a todos los hombres, sin embargo cada uno tiene una "propiedad" en su propia "persona", a la cual nadie más tiene derecho. El "trabajo" de su cuerpo y la "obra" de sus manos, podemos aseverar, son propiamente suyos. Todo lo que saca del estado en el que lo tiene la naturaleza, con ello ha mezclado su trabajo y a ello ha agregado algo propio; de este modo lo convierte en su propiedad. Debido a que lo saca del estado común en el cual lo colocó la naturaleza, por medio de este trabajo se le ha anexionado algo que lo excluye del derecho común de los demás hombres, porque este "trabajo" es la propiedad innegable del que trabaja, ningún otro hombre puede tener derecho a aquello en que se vertió el trabajo, por lo menos cuando queda suficiente y de la misma calidad en común para los demás hombres" (*Two Treatises on civil Government, preceded by Sir Robert Filmer's "Patriarcha"*, Morley's Universal Library, George Routledge & Sons, London, 1884, p. 204). La posición defendida por Kant se expresa en el pasaje citado a continuación: "El derecho natural en el estado de una constitución civil [...] no puede ser dañado por las leyes estatutarias de esta última, de ahí que continúe en vigor el principio jurídico: 'Me lesiona quien procede según una máxima, según la cual me es imposible tener como mío un objeto de mi arbitrio'; porque la constitución civil es únicamente el estado jurídico, por el que a cada uno sólo se le asegura lo suyo, pero no se le fija ni se le determina [...] Por consiguiente, antes de la constitución civil (o *prescindiendo* de ella) tiene que admitirse como posible un mío y tuyo exterior [...] Una posesión, en espera y preparación de tal estado, que sólo puede fundarse en una ley de la voluntad común [...] es una posesión *jurídica provisional*" (*Metafísica de las costumbres*, cit., pp. 70-71, (VI:256-257). Véase, también: Wolfgang Kersting, "Politics, Freedom and Order: Kant's political Philosophy", *The Cambridge Companion to Kant*, cit., pp. 352-353.

[197] *Metafísica de las costumbres*, cit., p. 137, (VI:307). Véase, también, nota 185 a p. 315, *supra*.

mación y su conservación a toda costa, a pesar de la obvia falta de igualdad en las condiciones materiales de sus miembros.

En "Paz perpetua", Kant trata el problema de la formación de un Estado republicano, que en otra parte define como "el mayor problema de la especie humana",[198] desde la perspectiva del impulso que los individuos que lo integran reciben de sus fines egoístas y particulares. Escribe al respecto:

> El problema del establecimiento del Estado, por duro que suene, aun para un pueblo de demonios (con tal de que tengan entendimiento), es dirimible y reza así: "Ordenar una multitud de seres racionales que, para su conservación, exigen conjuntamente leyes universales, aun cuando cada uno en su interior tienda a excluirse de ellas, y organizar su constitución de modo que, aunque sus opiniones privadas sean opuestas, los contengan mutuamente y el resultado de su conducta pública sea el mismo que si no tuvieran tales malas opiniones".[199]

Aquí la explicación de la formación del Estado no tiene nada que ver con el concepto del deber que se han formado sus ciudadanos; es de suponerse que Kant habla de demonios precisamente para enfatizar este aspecto. Más bien el Estado se constituye para asegurar la "conservación" de sus integrantes, de tal forma que la fuente de los conflictos posteriores (la tendencia de los ciudadanos a excluirse de la necesidad de obedecer las leyes universales y las diferencias en sus opiniones privadas acerca del contenido de tales leyes) sea contrarrestada por la justicia (y la eficacia) de la constitución y la legislación vigentes.[200] Podemos suponer, viendo el problema de la fundación del Estado desde esta perspectiva, que los sujetos históricos estiman que sus fines particulares pueden realizarse más eficazmente en el marco del Estado de derecho, creado y garantizado por medio de la constitución, que en las condiciones de conflicto en el estado de naturaleza.[201] Esto se debe a que son seres racionales finitos;

---

198 "Historia universal", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 80, (VIII:22).

199 "Paz perpetua", *En defensa de la Ilustración*, cit., pp. 333-334, (VIII:366).

200 Roberto Aramayo plantea que la idea del Estado moderno como una fuerza que logra equilibrar los diversos fines e intereses de sus miembros es parecida a la idea de la mano inivisible que debería regular los efectos de las acciones interesadas de los agentes económicos en la teoría económica de Adam Smith (Roberto R. Aramayo, *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*, cit., pp. 100-103). Esta misma idea se encuentra en Javier de Lucas ("Anotaciones sobre el principio kantiano de publicidad", *Dianoia. Anuario de Filosofía*, XXXIII, cit., p. 137), quien cita a González Vicén y Bobbio en su apoyo.

201 Kant no plantea que existía un estado de naturaleza histórico en el que los hombres carecían de los principios más básicos de organización política; se refiere, más bien, a una idea de la razón que sirve para contrastar los

expresan su racionalidad al sopesar las ventajas para su propio bienestar y felicidad no solamente en las circunstancias inmediatas en que se encuentran, sino también al pensarlos a mediano y largo plazos.[202] Esta perspectiva es reforzada por la movilidad social intrínseca a la sociedad moderna, reconocida aun dentro del concepto elitista que Kant tiene del Estado y con el que piensa las relaciones entre sus miembros.[203]

Paradójicamente, la perspectiva teórica propuesta por Kant, que supone la formación del Estado a partir del concepto de los sujetos históricos como seres racionales finitos, motivados, sobre todo, por la necesidad y por sus fines egoístas,[204] también permite comprender mejor las relaciones políticas entre los ciudadanos del Estado moderno y desde la cual el historiador puede evaluar el progreso en la sociedad moderna en términos del avance de su libertad política. El concepto del sujeto histórico, que informa el pasaje de "Paz perpetua" citado arriba, parte de la idea de la historia como el resultado de la suma total de las acciones de los sujetos históricos pensados como seres racionales finitos, capaces de fijarse y de realizar fines. La justificación del poder del Estado moderno es que expresa la voluntad general; por consiguiente, nos parece que el Estado no puede pensarse como una fuerza monolítica que solamente vela por los intereses de un grupo dominante reducido (por racionales que sean sus intereses y fines en la estimación de Kant), sino que tiene que reflejar las opiniones y satisfacer algunos de los fines de una amplia gama de

---

principios del derecho con un estado en el que no existen; sobre este punto véase, también: Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, cit., p. 182. Allen W. Wood, en cambio, considera que "cuando Kant habla de dejar el estado de naturaleza y entrar en una constitución civil, se está refiriendo en términos literales a una especie de evento histórico. Toda la teoría kantiana del derecho presupone, por lo tanto, una forma de sociedad posagrícola y toma por dadas las relaciones sociales apropiadas para un modo de vida humana centrado en una civilización urbana" (*Kant's ethical Thought*, cit., p. 249).

202 La capacidad, por parte del sujeto histórico, de pensar las consecuencias de sus acciones a mediano y largo plazos forma una parte importante de su racionalidad. Kant identifica la facultad de "no sólo [...] gozar del momento presente de la vida, sino de hacerse presente el venidero, a menudo lejano" como "el tercer paso de la razón" en su reconstrucción hipotética de los inicios históricos de la racionalidad en la humanidad ("Comienzo presunto", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 151, (VIII:113). Sobre este punto véase, también: Allen W. Wood, *Kant's ethical Thought*, cit., p. 236.

203 "De esta idea de la igualdad de los hombres en la república —argumenta Kant—, en cuanto súbditos, resulta también la siguiente fórmula: cada miembro suyo ha de poder alcanzar en ella una posición de cualquier nivel (que corresponda a un súbdito) a que puedan llevarle su talento, su diligencia y su suerte" ("Teoría y práctica", *En defensa de la Ilustración*, cit., pp. 262-263, (VIII:292). Sobre la necesidad de que la legislación en un Estado deje abierta la posibilidad de que cualquier ciudadano pasivo pueda convertirse en ciudadano activo, véase: *Metafísica de las costumbres*, cit., p. 145, (VI:315).

204 Harry van der Linden, *Kantian Ethics and Socialism*, cit., pp. 144-145.

sus miembros. La relativa receptividad del Estado moderno a los intereses políticos de la mayoría de sus integrantes, empero, no implica que no sea capaz de callar y de reprimir a los sectores sociales o políticos que más se oponen a los designios de los sectores que lo dominan.[205]

Con base en este concepto del ciudadano como un sujeto histórico, también nos parece válido plantear que la fuerza y la duración de los Estados históricos radica en las condiciones de relativa libertad (aun en el concepto kantiano del Estado) en las cuales los individuos y grupos pueden impugnar la imposición de los intereses de los sectores dominantes de la sociedad y defender sus propios intereses y bienestar. La aplicación de principios racionales (universales) para la reglamentación de la vida social, la cual hace más probable su aceptación por una parte importante de la población, al mismo tiempo que apela a la capacidad para el pensamiento y la acción moral (ético o jurídico) de los hombres modernos, también contribuye a este efecto.

En términos históricos, Kant plantea que el origen del Estado moderno en los gobiernos primitivos se encuentra en la violencia y en la imposición de la voluntad y los fines de unos pocos grupos o individuos poderosos a los demás integrantes de la sociedad.[206] Esta visión concuerda perfectamente con los principios que Kant define en su filosofía de la historia para explicar las grandes transformaciones de la historia: la necesidad, bajo la forma de los conflictos internos de la sociedad o de las rivalidades entre las distintas naciones, constituye el impulso más importante para que los sujetos históricos acepten ingresar en el Estado.[207] Tales sujetos son pensados como seres racionales finitos, responsables como tales de que surjan los conflictos en pri-

---

[205] Enrique Serrano argumenta que el concepto de la voluntad general en Kant no implica la homogeneidad de los fines de los ciudadanos, sino que el Estado constitucional ofrece las condiciones en las cuales se puede dirimir las diferencias entre éstos; escribe al respecto: "El pueblo no es ningún sujeto con una voluntad homogénea (ni siquiera la voluntad individual tiene ese atributo); el pueblo es una realidad plural, escindida y conflictiva, que mantiene su unidad en la medida en que todos se encuentran sometidos a una legislación común" (*La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*, cit., p. 115).

[206] Véase la discusión de la formación de los gobiernos primitivos, pp. 220-221, *supra*.

[207] Sobre las dos fuentes históricas del impulso para formar el Estado moderno, Kant apunta: "Si un pueblo no se ve forzado por interna discordia a exponerse a la coacción de leyes públicas, lo hará desde fuera por la guerra, ya que, según la disposición de la naturaleza antes mencionada, todo pueblo encuentra ante sí otro pueblo vecino que lo acosa, contra el cual debe convertirse internamente en un *Estado*, para estar preparado como una *potencia* frente a aquél" ("Paz perpetua", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 333, (VIII:365-366).

mera instancia y, a la vez, capaces de resolverlos por medio de la adopción del principios racionales.

Los ciudadanos y el cambio político en el Estado moderno

La doctrina del derecho no ofrece al historiador los principios metodológicos con los cuales éste puede explicar cabalmente los fenómenos políticos en el Estado moderno. La justificación del Estado y la obligatoriedad de la ley se fincan en el nexo entre el derecho y los principios de la razón práctica; en consonancia con esta idea de la política como la realización de los principios del derecho, Kant restringe la participación en la política a aquellos miembros de la sociedad que él considera capaces de actuar racionalmente, es decir, a los propietarios (los ciudadanos activos). La justificación del Estado a partir de principios racionales, sin embargo, lo obliga a plantear la igualdad y la libertad de todos los ciudadanos;[208] pero esto solamente es posible si, en su concepto general del ciudadano, hace abstracción de las desiguales condiciones materiales en las que éstos viven.[209] La contribución de la doctrina del derecho al método del conocimiento histórico es que define el Estado moderno como el ámbito para el ejercicio de la libertad externa de todos los ciudadanos a partir de principios de la razón práctica; su flaqueza radica en que no incluye las condiciones materiales de desigualdad que el capitalismo necesariamente genera como parte de la realidad en la cual surgen y se realizan los principios del derecho y de la justicia.[210] Como consecuencia, Kant sugiere en su doctrina del derecho que los conflictos políticos se planteen y resuelvan dentro de los límites de la legalidad garantizada por el Estado de derecho. Las acciones al margen de la ley, que la historia muestra son necesarias en

---

[208] "Teoría y práctica", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 260, (VIII:290); véase, también: *Metafísica de las costumbres*, cit., p. 143, (VI:314).

[209] Kant argumenta que la igualdad formal de los ciudadanos puede coexistir con la desigualdad material y natural entre los hombres: "Esta libertad general de los hombres en un Estado, en cuanto súbditos suyos, es perfectamente compatible, sin embargo, con la mayor desigualdad según la cantidad y el grado de sus posesiones, ya sea una superioridad corporal o espiritual sobre otros, ya de riquezas externas y de derechos en general (de los que puede haber muchos) con respecto a otros" ("Teoría y práctica", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 262, (VIII:291-292). Véase, también: Wolfgang Kersting, "Politics, Freedom and Order: Kant's political Philosophy", *The Cambridge Companion to Kant*, cit., p. 356.

[210] Para el argumento de que Kant considera necesaria la superación de la desigualdad en las condiciones materiales de los ciudadanos del Estado moderno, véase: Enrique Serrano, *La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*, cit., p. 119.

muchas circunstancias para forzar cambios políticos, son terminantemente rechazadas en la teoría política kantiana.[211]

La doctrina del derecho concibe la ley como la expresión de la voluntad general del pueblo; sin embargo, Kant considera, a diferencia de Rousseau, que lo que importa es que la legislación aprobada por el soberano (el poder legislativo) concuerde con los principios de la doctrina del derecho y no que sea la expresión literal de la voluntad general de la población.[212] Kant avala un Estado sumamente jerarquizado[213] en el cual la voluntad del soberano, sea éste el monarca absolutista o los representantes de los propietarios,[214] tiene mucho mayor peso que la de la población en general.

Kant no espera, empero, que el progreso político (hacia la realización de la constitución republicana) resulte de las buenas intenciones de los grupos dominantes que ejercen el poder político[215] y en su doctrina del derecho sugiere que pueden

---

211 Kant asevera que hay un "[...] deber de obedecer al poder legislativo actualmente existente, sea cual fuere su origen" (*Metafísica de las costumbres*, cit., p. 150, (VI:319).

212 Sobre la idea del contrato originario como la fuente de toda legislación jurídica posterior, Kant escribe: "... se trata de una *mera idea* de la razón que tiene, sin embargo, su indudable realidad (práctica); a saber: la de obligar a todo legislador a que dicte sus leyes como *si pudieran* haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo, y a que considere a cada súbdito, en cuanto que quiere ser ciudadano, como si hubiera votado por su acuerdo con una voluntad tal. Pues ahí está la prueba de la legitimidad de toda ley pública" ("Teoría y práctica", *En defensa de la Ilustración*, cit., pp. 268-269, (VIII:297). Véanse, también: William James Booth, *Interpreting the World. Kant's Philosophy of History and Politics*, cit., p. 149; Wolfgang Kersting, "Politics, Freedom and Order: Kant's political Philosophy", *The Cambridge Companion to Kant*, cit., p. 355; Larry Krasnoff, "Formal Liberalism and the Justice of Publicity", *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, vol. II, part 1, sections 1-9, cit., p. 66; Nora Rabotnikof, "El espacio de lo público en la filosofía política de Kant", *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, cit., p. 23 y Scott M. Roulier, *Kantian Virtue at the Intersection of Politics and Nature. The Vale of Soul-Making*, cit., p. 67.

213 En este contexto, cabe mencionar que los pocos Estados constitucionales hacia finales del siglo XVIII eran profundamente oligárquicos (con la excepción del gobierno revolucionario francés en su etapa más radical, hasta la caída de Robespierre en 1795); no fue sino hasta bien avanzado el proceso de industrialización en el siglo XIX cuando los países europeos ampliaron el sufragio hasta incluir a todos los varones adultos. Bismark, en la recién unificada Alemania, fue el primero en establecer el sufragio universal, con el fin de utilizar los votos de los ex siervos de los latifundios prusianos como contrapeso a los partidos liberales y a las organizaciones obreras; al respecto, véase: Eric Hobsbawm, *The Age of Capital, 1848-1875,* Weidenfeld & Nicolson, London, 1995, p. 112. Para una interpretación de este punto parecida a la que aquí planteamos, véase: James DiCenso, *Kant, Religion and Politics*, cit., p. 29.

214 Sobre este punto, Kant escribe: "Toda verdadera república es —y no puede ser más que— un *sistema representativo* del pueblo, que pretende, en nombre del pueblo y mediante la unión de todos los ciudadanos, cuidar de sus derechos a través de sus delegados (diputados)" (*Metafísica de las costumbres*, cit., p. 179, (VI:341).

215 Kant considera que el poder inevitablemente corrompe a quien lo maneja: "No hay que esperar que los reyes filosofen, ni que los filósofos sean reyes, ni siquiera desearlo; porque la posesión del poder deteriora inevitablemente el libre juicio de la razón" ("Paz perpetua", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 337, (VIII:369).

haber diferencias políticas importantes entre diversos sectores de la sociedad civil y entre éstos y sus gobernantes. Aunque Kant niega que el pueblo tenga el derecho de oponerse activamente a las disposiciones del gobierno,[216] prevé reformas a la constitución, realizadas por el poder legislativo y con efecto sobre el poder ejecutivo,[217] cuando ésta no refleja la "opinión pública"[218] o cuando ya no expresa el espíritu originario del contrato social (es decir, la idea de ello que surge de los principios de la razón práctico jurídica)[219] sobre el que la constitución está basada.[220] Estos cambios, dice Kant, son impulsados por la participación de los ciudadanos activos en los debates públicos en los cuales los individuos ilustrados tienen el derecho de expresar libremente sus ideas para cambiar o mejorar las políticas gubernamentales.[221] Kant postula la idea de la constitución republicana pura como el fin de todo el derecho

---

En contraste con nuestra posición, se puede citar la interpretación de Paul Guyer sobre este punto, la cual plantea que Kant espera, a pesar del sentido del pasaje citado arriba, que el progreso hacia la paz perpetua resulte de la disposición de los miembros más poderosos de una sociedad de "[…] tomar la decisión por su propia cuenta de [crear las condiciones de la justicia] por respeto a la moralidad y la justicia" ("Nature, Morality and the Possibility of Peace", *Kant on Freedom, Law and Happiness*, cit., p. 422).

216 Kant argumenta que el pueblo o el poder legislativo sólo puede oponer una resistencia negativa al ejecutivo. Sobre este punto, escribe: "En una constitución política elaborada de tal modo que el pueblo mediante sus representantes (en el parlamento) puede *oponer resistencia* legalmente al poder ejecutivo […] no está permitida, sin embargo, la resistencia activa (del pueblo, arbitrariamente unido para forzar al gobierno a una determinada acción […]), sino sólo la resistencia *negativa*, es decir, la *negativa* del pueblo (en el parlamento) a acceder siempre a las exigencias cuya satisfacción presenta el gobierno como necesaria para la administración del Estado" (*Metafísica de las costumbres*, cit., p. 154, (VI:322).

217 *Ibid.*, p. 154, (VI:322).

218 Kant señala que el Estado no puede tomar un paso para abolir la nobleza hereditaria, resultado de un "error cometido por él" durante el feudalismo, "hasta que en la opinión pública la división entre soberano, nobleza y pueblo dé lugar a la única natural: la división entre soberano y pueblo" (*ibid.*, p. 164, (VI:329).

219 Sobre esta idea, véase: Ernest J. Weinrib, "Law as Idea of Reason", *Essays Kant's political Philosophy*, cit., pp. 15-49.

220 "Un cambio en una constitución política (defectuosa) —escribe Kant—, que bien puede ser necesario a veces, sólo puede ser introducido por el soberano mismo mediante *reforma* pero no por el pueblo, por consiguiente, no por *revolución*" (*Metafísica de las costumbres*, cit., pp. 153-154, (VI: 322).

221 Kant plantea la necesidad de la libertad plena del uso público de la razón (por parte de los ciudadanos, actuando a título personal) en relación con las políticas gubernamentales; escribe, por ejemplo, que "el ciudadano no se puede negar a pagar la contribución que se le ha impuesto; incluso puede ser castigada como escándalo una desaprobación indiscreta de tal carga, cuando ha de pagarla (pues podría dar lugar a una oposición general). Pero él mismo obra sin perjuicio del deber de un ciudadano si, como docto, manifiesta públicamente su pensamiento contra la inconveniencia o aun injusticia de tales medidas" ("¿Qué es Ilustración?", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 67, (VIII:37-38). Véanse, también: Javier de Lucas, "Anotaciones sobre el principio kantiano de publicidad", *Dianoia. Anuario de Filosofía*, XXXIII, cit., pp. 134-137; Larry Krasnof, "Formal Liberalism and the Justice of Publicity", *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, vol. II, part 1, sections 1-9, cit., p. 65 y Allen W. Wood, *Kant's ethical Thought*, cit., p. 301.

público;[222] a pesar de este planteamiento, se cuida de dejar muy claro que, según su teoría del derecho, es posible (aunque difícil) realizar tal constitución aun bajo la forma monárquica del Estado.[223] Tal vez no debería sorprendernos que Kant se muestre tan reacio a aprobar la participación política de la población en general debido a que ésta fue una opinión generalizada entre sus contemporáneos;[224] aunque la idea del sufragio restringido es inaceptable en la política moderna (por negar la igualdad de derechos que está en la base del concepto moderno de Estado), nos parece que otra razón por la que Kant la propone es porque está consciente de que las diferencias en las disposiciones y capacidades naturales de los individuos, junto con las diferencias en sus condiciones materiales de vida, influyen de manera decisiva en su capacidad para ejercer la libertad política. Si la solución elitista que propone Kant en su filosofía política está en contradicción con la idea de la igualdad básica de todos los hombres que informa su propia filosofía crítica y la vida democrática moderna, hay que reco-

---

222 Sea la que sea la forma del Estado, Kant argumenta que existe una obligación jurídica de progresar hacia la creación de una constitución republicana: "El *espíritu* de[l] contrato originario (*anima pacti originarii*) implica la obligación, por parte del poder constituyente, de adecuar la *forma de gobierno* a aquella idea, por tanto, si no puede hacerlo de una vez, la obligación de ir cambiándola paulatina y continuamente hasta que concuerde, *en cuanto a su efecto*, con la única constitución legítima, es decir, la de una república pura" (*Metafísica de las costumbres*, cit., pp. 178-179, (VI:340). Véase, también: "Teoría y práctica", *En defensa de la Ilustración*, cit., pp. 268-269, (VIII:297).

223 A pesar de que Kant parece identificar al poder legislativo con el monarca absolutista en ciertos pasajes de la *Metafísica de las costumbres*, en esta misma obra también argumenta que un gobierno monárquico, aunque más sencilla que las otras formas de Estado (la aristocracia o la democracia), tiende a obstaculizar el ejercicio de la libertad ciudadana. Sobre este punto, escribe: "En lo que concierne a la *administración* del derecho en el Estado, ciertamente la forma más sencilla es también la mejor, pero en lo que concierne al *derecho* mismo, es la más peligrosa para el pueblo, si pensamos en el despotismo al que invita con tanta insistencia. Simplificar es, en efecto, la máxima racional en el mecanismo de la unión del pueblo por leyes coactivas: cuando todos en el pueblo son pasivos y obedecen a uno que está sobre ellos; pero esto no produce ningún súbdito como *ciudadano*" (*ibid*., p. 177, (VI:339). Véase, tambien: Scott M. Roulier, *Kantian Virtue at the Intersection of Politics and Nature. The Vale of Soul-Making*, cit., p. 53. Susan Neiman señala que los argumentos metafísicos desarrollados por Kant en su teoría del conocimiento, con los cuales prueba la imposibilidad de demostrar la existencia de Dios o de la Providencia, contribuyeron a socavar las bases metafísicas e ideológicas sobre las que se sostenía el absolutismo (*The Unity of Reason. Rereading Kant*, cit., p. 111).

224 El siguiente pasaje, tomado del ensayo "Sobre la pregunta: ¿Qué es Ilustración?", de Moses Mendelssohn, ilustra el rechazo contemporáneo a la igualdad de todos los integrantes de la sociedad y a su participación en la política: "Cada individuo también requiere, según su posición social y su vocación, distintos modos de comprender teórico y distintas habilidades para llegar a ellos —un grado distinto de ilustración. La ilustración que trata al hombre *como un hombre* es universal, sin fijarse en su posición social; la ilustración del hombre *como ciudadano* cambia según su posición social y su vocación" (*What is Enlightenment? Eighteenth Century Answers and twentieth Century Questions*, cit., pp. 54-55).

nocer que está señalando un problema real cuya solución aún no se ha logrado en los planos teórico y práctico.[225]

Si el historiador analiza la realidad política de los Estados democráticos modernos, a partir del concepto del sujeto histórico como un ser racional finito que persigue sus propios fines con los medios más racionales que tiene a su disposición, se ve forzado a confrontar la idea de la legislación como la expresión de la razón práctica, planteada en la doctrina del derecho, con los procesos políticos concretos en los cuales los legisladores, y la sociedad civil a la que éstos representan, entran en negociaciones y se ponen de acuerdo acerca del contenido específico de los proyectos legislativos. Por supuesto, los debates y los acuerdos políticos obedecen a criterios racionales, pero la racionalidad de las posiciones y acciones políticas se deriva de los intereses, los fines, las experiencias y la fuerza de los diversos agentes y grupos políticos involucrados. Estos proyectos políticos innegablemente pueden orientarse por principios tomados del derecho o hasta de la ética, sin que esto implique que se limiten a expresar los principios *a priori* de la razón práctica.[226] Los sujetos históricos buscarán los medios más eficaces a su disposición para el logro de sus fines políticos; es inevitable que complementen la fuerza política que derivan de su uso de argumentos racionales con otras acciones políticas que les permiten presionar de muy diversas maneras a sus oponentes políticos, para así lograr sus fines, incluida, por ejemplo, la formación de organizaciones políticas como los partidos políticos modernos.

Una vez más, la teoría de la acción, que concibe al sujeto histórico como un ser racional finito, ofrece al historiador los principios para ampliar su comprensión de los fenómenos políticos en la historia. La idea de la insociable sociabilidad, que Kant ya ha identificado como el motor de los cambios y los progresos políticos en

---

[225] Llama poderosamente la atención el hecho de que Kant señala que el requisito primordial para que el individuo alcance la ilustración es que salga de su "culpable minoría de edad" [*selbstverschuldeten Unmündigkeit*], esa "imposibilidad de servirse de su entendimiento sin la guía de otro" ("¿Qué es Ilustración?", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 63, (VIII: 35). Existe una evidente cercanía entre el criterio para la ilustración del individuo y el criterio para el ejercicio de la ciudadanía activa a los ojos de Kant, por lo menos en el contexto de su teoría elitista del Estado. Véase al respecto: Allen W. Wood, *Kant's ethical Thought*, cit., p. 305.

[226] Las figuras del moralista político y del político moral, esbozados por Kant en "Paz perpetua", representan los dos conceptos límite entre los cuales se puede pensar toda la actividad política ("Paz perpetua", *En defensa de la Ilustración*, cit., pp. 341-345, (VIII: 372-375); véanse, también: Nora Rabotnikof, "El espacio de lo público en la filosofía política de Kant", *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, cit., pp. 13-14 y Enrique Serrano, *La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*, cit., pp. 212-214.

la historia,[227] implica que los conflictos políticos, y el progreso que a veces resulta de su solución, no pueden explicarse exclusivamente en términos del ejercicio de la libertad dentro de la legalidad, tal como Kant pretende en el análisis que ofrece del derecho público. El progreso político en el Estado moderno, que tomará la forma de la creciente "concordancia entre la constitución y los principios jurídicos" y su acercamiento a la forma republicana pura,[228] constituye una expresión de la capacidad de la humanidad para la racionalidad. Lo que la idea de la insociable sociabilidad plantea, en contraste con la concepción de la política en la doctrina del derecho, es que a veces la necesidad, en la forma de las acciones ilegales o violentas de los sujetos históricos, también tienen que ser tomadas en cuenta por el historiador, si aspira a explicar la totalidad de los fenómenos políticos históricos.[229] La política, en otras palabras, solamente puede entenderse si la vemos, junto con los demás fenómenos históricos, como el producto del juego dialéctico entre la libertad y la necesidad. La doctrina del derecho establece los fundamentos racionales del derecho y de la política, como el ejercicio de la libertad de acuerdo con principios racionales, y la teoría de la historia agrega lo que la visión ideologizada que tiene Kant del Estado no le permite ver: el derecho y la política también son una expresión de la fuerza relativa de los diversos agentes políticos y sociales.

La violencia y la política: el sujeto histórico entre la libertad y la necesidad

Kant niega que exista un derecho a la resistencia en el Estado moderno[230] y condena el uso de la violencia en todas las épocas históricas como contrario al concepto gene-

---

227 Véanse pp. 203-204, *supra*.

228 *Metafísica de las costumbres*, cit., p. 149, (VI:318).

229 Sobre la lucha histórica por establecer el derecho del trabajo, Mario de la Cueva escribe: "El derecho del trabajo tuvo que romper el embrujo del pensamiento individualista y liberal [...] a fin de imponerse a la burguesía y a su Estado. Tuvo que luchar con las armas que le permitían el Estado y el derecho —la manifestación pública pacífica y las peticiones a la autoridad— pero usó también otras que eran consideradas ilícitas, como la asociación sindical no autorizada y la huelga" (*El nuevo derecho mexicano del trabajo*, cit., pp. 12-13).

230 "Contra la suprema autoridad legisladora del Estado —apunta Kant— no hay, por tanto, resistencia legítima del pueblo; porque sólo la sumisión a su voluntad universalmente legisladora posibilita un estado jurídico; por tanto, no hay ningún derecho de *sedición* (*seditio*), aún menos de *rebelión* (*rebellio*)" *Metafísica de las costumbres*, cit., p. 151, (VI:320); véanse, también: *ibid*., p. 178, (VI:340) y "Teoría y práctica", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 271, (VIII:299).

ral del derecho.[231] Pero también está consciente de que las condiciones desesperadas en las que el desarrollo de la "miseria brillante" social coloca a muchos hombres[232] los han llevado, a lo largo de la historia, a actuar violentamente para lograr sus fines políticos.[233] Kant simpatizaba con los revolucionarios en Francia,[234] sobre todo porque habían remplazado la monarquía absolutista con un gobierno republicano constitu-

---

231 *Metafísica de las costumbres*, p. 137, (VI:307). Véanse, también: Roberto R. Aramayo, *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*, cit., pp. 105-107 y Samuel Fleischacker, "Kant's Theory of Punishment", *Essays on Kant's political Philosophy*, cit., pp. 206-208. En contraste, Harry van der Linden expresa la confusión que reflejan muchos de las obras contemporáneos sobre la filosofía política de Kant en torno a la diferencia entre el ámbito político y el ético cuando escribe que "aunque Kant se entusiasmó por la Revolución Francesa y aunque, en este contexto, la lógica de su argumento a favor del progreso podría llevarle a uno a suponer que apoyaría la actividad revolucionaria, en realidad condena tal actividad como violatoria de la ley moral" (*Kantian Ethics and Socialism*, cit., p. 175).

232 *Crítica del Juicio*, cit., p. 453, (V:432).

233 Al hablar de la "sabiduría política", Kant señala que "[…] las revoluciones, donde las produzca la naturaleza por sí misma [constituyen] una llamada de la naturaleza a instaurar, mediante sólidas reformas, una constitución legal, fundada en los principios de la libertad, como la única permanente" ("Paz perpetua", *En defensa de la Ilustración*, cit., nota a p. 342 (VIII:373); véase, también: Peter P. Nicholson, "Kant, Revolutions and History", *Essays on Kant's political Philosophy*, cit., p. 263. George Armstrong Kelly, en *Idealism, Politics and History. Sources of Hegelian Thought*, cit., pp. 147-148, argumenta, de manera equivocada a nuestro juicio, que Kant considera que la teleología histórica propuesta en la idea del progreso excluye la posibilidad de las revoluciones. Kelly acepta como válido el principio de la doctrina del derecho que prohíbe las revoluciones y considera que la importancia de la idea del progreso radica, sobre todo, en sus implicaciones prácticas para la formación de una sociedad regida por una constitución y unas leyes estables, la cual, a su vez, educaría a los hombres en los beneficios de la disciplina de sus inclinaciones y apetitos egoístas por medio de los principios de la razón práctica.

234 G. P. Gooch informa que, después de firmado el Tratado de Basilea, Sieyès accedió a que Karl Theremin, un prusiano que trabajaba en el gobierno republicano francés, escribiera a su hermano, un ministro de la iglesia en Memel, para que éste invitara a Kant a exponer sus ideas filosóficas a los franceses, con el argumento de que, "como un verdadero filósofo, Ud. es, por supuesto, un ciudadano del mundo y sin duda participaría alegremente en la ilustración de una gran nación". Kant no contestó a la carta, según Gooch para no interferir en los asuntos internos de un país extranjero (*Germany and the French Revolution*, Russel & Russel, New York, 1966, p. 276). Kuehn, por su parte, reporta que Johann Daniel Metzger, un profesor de medicina de la Universidad de Königsberg e interlocutor frecuente de Kant, escribió que éste "durante muchos años defendía sus principios, los cuales fueron a favor de la Revolución Francesa, con gran franqueza y sin ningún miedo, en contra de cualquiera (incluyendo oficiales del Estado del más alto rango)" (*Kant, A Biography*, cit., pp. 340-343).

cional.[235] A pesar de sus muestras de apoyo y de simpatía hacia la Revolución,[236] sin embargo, en su filosofía del derecho expresa su oposición al uso de la violencia en la política y su temor de que el precio que se paga por la destrucción de las prácticas e instituciones políticas existentes es la arbitrariedad en la legislación y la anarquía en la impartición de la justicia[237] en el régimen posrevolucionario.[238] El relativo fracaso de los regímenes del socialismo real como, por ejemplo, en el caso del estancamiento del régimen castrista en Cuba o los problemas de impunidad y corrupción en el México posrevolucionario sugieren que Kant no estaba del todo equivocado cuando

---

235 Véase el análisis que hace Kant de los logros de los revolucionarios en Francia y su contribución al progreso, pp. 237-239, *supra*. Roberto Aramayo cita la Reflexión 1438, escrita unos años antes del estallido de la Revolución Francesa, en la que Kant reconoce el progreso que resultó de diversas revoluciones europeas anteriores: "La historia de los Estados debería escribirse subrayando el provecho que sus respectivos gobiernos hayan proporcionado al mundo; en este sentido, las revoluciones de Suiza, Holanda e Inglaterra constituyen el hito más importante de los últimos tiempos" (Roberto R. Aramayo, *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*, cit., p. 108). Véase, también: Reinhard Brandt, "Sobre la filosofía política de Kant", *Immanuel Kant; política, derecho y antropología*, UAM/Iztapalapa-Servicio Alemán de Intercambio Académico-Instituto Goethe-Plaza y Valdés, México, 2001, pp. 119-130.

236 "Progreso", *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, cit., pp. 201-204, (VII:85-87).

237 Sobre la rebelión Kant escribe: "[…] el pueblo, al buscar de esta manera sus derechos, ha cometido injusticia en grado sumo; porque tal manera (aceptada como máxima) vuelve insegura toda constitución jurídica e introduce el estado de anarquía total (*status naturalis*), en que todo derecho cesa, cuando menos, de surtir efecto" ("Teoría y práctica", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 273, (VIII:301); véanse, también: *Metafísica de las costumbres*, cit., nota a p. 154, (VI:322) y p. 178, (VI:340); Harry van der Linden, "Kant: the Duty to promote international Peace", *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, vol. II, part 1, sections 1-9, cit., p. 76 y Nora Rabotnikof, "El espacio de lo público en la filosofía política de Kant", *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, cit., pp. 7-8.

238 Las advertencias hechas por Kant en relación con los peligros de la anarquía que veía como la consecuencia inevitable de las revoluciones coinciden con lo escrito por Edmund Burke sobre la Revolución Francesa. Burke consideraba que "la anarquía civil y militar convertida en constitución del reino" en Francia era el resultado del poder ilimitado del que los revolucionarios disponían: "Las recientes ruinas de Francia […] no son [el resultado de] la devastación de la guerra civil; son los tristes pero instructivos monumentos del consejo temerario e ignorante en una época de paz profunda. Son manifestación del ejercicio de una autoridad desconsiderada y presuntuosa por ser irresistida e irresistible" (Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, ed. de Leslie Mitchell, Oxford University Press, Oxford, 1993, p. 39. Hay una traducción al español: *Reflexiones sobre la Revolución Francesa Textos políticos*, de Vicente Herrero, FCE, México, 1996, p. 74). En términos metodológicos, sin embargo, Kant se distanciaba de Burke, tal como se aprecia en la referencia que aquél supuestamente hizo a éste en "Teoría y práctica" cuando escribió: "Dividiré este tratado según los tres puntos de vista con lo que suele juzgar su objeto ese caballero digno que, de manera tan desenvuelta, reniega de teorías y sistemas" (*En defensa de la Ilustración*, cit., p. 244, (VIII:277); la referencia a Burke se explica en *Kant. Political Writings*, trad. de H. B. Nisbet, ed. de H. S. Reiss, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, nota del editor a p. 63 y en Georg Cavallar, *Kant and the Theory and Practice of international Right*, University of Wales Press, Cardiff, 1999, p. 14.

expresaba sus temores acerca de la dificultad de establecer el Estado de derecho después de una revolución armada o política exitosa.[239]

La ambivalencia de su posición frente a la Revolución Francesa ilustra claramente cómo los principios del derecho y el concepto del sujeto jurídico no bastan por sí solos para explicar la realidad histórica; aunque Kant jamás admitiría la justicia del uso de la violencia para lograr cambios políticos, tiene que conceder, en su filosofía de la historia, que es posible que el progreso resulte de ello. La posibilidad de que los sujetos históricos utilicen actos ilegales para lograr que se modifique la ley o para derrocar un régimen injusto puede explicarse en términos de la teoría kantiana de la acción: los hombres siempre usarán los medios más eficaces de los que disponen para el logro de sus fines.[240] A pesar de que la razón práctica les plantea que, a largo plazo, es posible que logren los cambios políticos que desean por medio de la presión razonada y dentro del marco de la legalidad,[241] a veces la necesidad impulsa a los hombres a actuar para acabar con una situación de injusticia o, incluso, para proteger su forma de vida o para asegurar su sobrevivencia física.[242] En el plano de los principios generales del derecho, Kant se opone tajantemente al postulado, planteado por Locke y

---

239 Enrique Serrano corrobora esta interpretación de cómo Kant ve la relación entre la revolución y la legalidad: "[…] a pesar de la prudencia con que se expresa, Kant no deja lugar a dudas sobre el hecho de que la revolución puede ser necesaria en ciertas circunstancias, pues la violencia puede ser un factor indispensable para liberarse de un poder arbitrario. Pero la violencia es incapaz de generar un espacio social de libertad. La libertad sólo se alcanza mediante el respeto a la legalidad" (*La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*, cit., p. 138).

240 H. J. Paton, *The categorical Imperative. A Study in Kant's moral Philosophy*, cit., p. 90.

241 *Metafísica de las costumbres*, cit., p. 153, (VI:322). Dulce María Granja, en su análisis de la importancia de la publicidad en la realización del progreso, el cual concibe como político y ético, no toma en cuenta el papel de la necesidad y de la violencia en los procesos históricos de cambio y finca toda su interpretación en el uso de la publicidad para arrancar reformas a los grupos dominantes de una sociedad dada ("El principio kantiano de publicidad", *Lecciones de Kant para hoy*, cit., pp. 180-247).

242 Susan Neiman, apoyándose en Harry van der Linden (*Kantian Ethics and Socialism*, cit.), considera que la prohibición absoluta de la resistencia activa al Estado, que Kant pregona en su doctrina del derecho, tiene su raíz en dos errores: 1. Kant no respeta la diferencia, que él mismo establece, entre el contrato social como una idea de la razón práctica y su realidad histórica, la cual permite a los ciudadanos utilizar la idea racional como criterio para juzgar si y en qué medida su propia realidad política corresponde a ella; y 2. La realidad histórica moderna ha desmentido dos apreciaciones de Kant sobre la política: que no hay ningún gobierno peor que la anarquía resultante de la falta del Estado (Neiman cita al fascismo) y que cualquier resistencia al Estado lleva una sociedad directamente a la anarquía (Neiman plantea la posibilidad de la desobediencia civil que describe como "la forma más kantiana de la acción política. Aquellos que, al afirmar públicamente la idea del Estado de derecho al mismo tiempo que protestan en contra del fracaso, por parte de la ley, de cumplir con un estándar de justicia, difícilmente pueden ser acusados de intentar buscar la justicia al mismo tiempo que socavan sus condiciones" (*The Unity of Reason. Rereading Kant*, cit., pp. 121-122).

Achenwall, del derecho del pueblo de revocar el poder cedido al Estado en el caso de que el poder legislativo ya no respete los términos originales del pacto social.[243] Kant considera que la resistencia del pueblo a la "legislación suprema" es

> [...] contraria a la ley, incluso como destructora de la constitución legal en su totalidad. Porque para estar capacitado para ello tendría que haber una ley pública que autorizara esta resistencia del pueblo; es decir, que la legislación suprema contendría en sí misma la determinación de no ser la suprema y de convertir al pueblo como súbdito, en uno y el mismo juicio, en soberano de aquel al que está sometido; lo cual es contradictorio.[244]

Si la soberanía reside en el poder legislativo (sea éste un cuerpo representativo o el monarca) es imposible que el pueblo pueda ejercerla directamente. Este principio da pie a la total negación al derecho a la revolución y a la consecuente prohibición a la oposición activa al Estado, aun frente a la mayor injusticia,[245] siempre y cuando la situación en cuestión surja dentro del Estado jurídico[246] y las leyes no se contrapongan a los dictados de la ley moral.[247]

---

243 Locke establece claramente el derecho del pueblo a disolver el contrato original en caso de abusos por parte del poder legislativo; al respecto apunta: "Aunque en un Estado que subsiste y se mantiene sobre sus propias bases y que actúa según su propia naturaleza, es decir, que actúa para asegurar la preservación de la comunidad, no hay más que un poder supremo, que es el poder legislativo, al cual todos los demás son, y tienen que estar, subordinados. Aun así, debido a que el legislativo no es más que un poder fiduciario [*a fiduciary power*] que actúa para la realización de ciertos fines, todavía se halla en el pueblo un poder supremo para remover o alterar el legislativo cuando considera que éste actúa en sentido contrario a la confianza depositada en él" (*Two Treatises of Government, preceded by Sir Robert Filmer's "Patriarcha"*, cit., p. 269). Achenwall también avala el derecho del pueblo a rebelarse en contra de un jefe de Estado injusto: Kant cita su *Ius Naturae pars posterior*, §§ 203-206, en "Teoría y práctica", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 273 (VIII:301). Para una comparación de la doctrina del derecho público en Kant y Achenwall, véase: Sharon Byrd y Joachim Hruschka, *Kant's Doctrine of Right, A Commentary,* Cambridge University Press, Cambridge, 2010.

244 *Metafísica de las costumbres*, cit., p. 152, (VI:320). Para una crítica de la estrechez de los principios formales que informan esta aseveración y un análisis de su relación con el principio de publicidad como el criterio para medir la justicia de las acciones políticas que Kant propone en "Paz perpetua", véase: Lewis White Beck, "Kant and the Right of Revolution", *Selected Essays on Kant*, cit., pp. 75-76.

245 Kant fundamenta la prohibición a la oposición activa al Estado en la idea de que "cualquier constitución jurídica, aunque sea legítima en menor grado, es mejor que ninguna" ("Paz perpetua", *En defensa de la Ilustración*, cit., nota a p. 342, (VIII:373).

246 Nuestro autor enfatiza que la prohibición contra la revolución sólo tiene sentido dentro del Estado jurídico. Apunta al respecto: "Contra la suprema autoridad legisladora del Estado no hay, por tanto, resistencia legítima del pueblo; porque sólo la sumisión a su voluntad universalmente legisladora posibilita un Estado jurídico" (*Metafísica de las costumbres*, cit., p. 151, (VI:320).

247 Kant plantea que la observancia de las leyes civiles estatutarias es un deber ético si éstas son "justas" y que si los hombres "ordenan algo que es en sí malo (inmediatamente contrario a la ley moral), no se está autorizado a obedecerles y no es deber hacerlo" (*La religión*, cit., nota a p. 124, (VI:99). En Reflexión 8051 (XIX:594-

Kant sólo considera la posibilidad de la destrucción del Estado de derecho como resultado de la oposición violenta de los ciudadanos al Estado, pero nos parece factible plantear que el Estado también queda destruido cuando son los mismos gobernantes quienes utilizan su poder para destruir las instituciones y las prácticas del derecho, como en los casos de las dictaduras militares en América Latina durante la década de los ochenta del siglo pasado o del régimen nazi en Alemania a partir de 1933. En tales circunstancias, los ciudadanos son regresados al estado de naturaleza[248] en su relación con los grupos que controlan las instituciones gubernamentales y pueden justificar el uso de la violencia para conseguir sus fines particulares.[249]

Nos parece posible, por ende, definir las fuentes del uso de la violencia con fines políticos en las distintas formaciones políticas históricas, incluidos los Estados

---

595), Kant argumenta: "La fuerza, que no presupone un juicio con la misma validez que la ley [*rechtskräftig Urtheil*] es contrario a la ley; por consiguiente [el pueblo] no puede rebelarse excepto en aquellos casos que no pueden producirse para nada en una unión civil, por ejemplo, la imposición de una religión, la obligación de cometer pecados antinaturales, asesinato etcétera, etcétera" (*apud* Lewis White Beck, "Kant and the Right of Revolution", *Selected Essays on Kant*, cit., p. 74). Véase, también: Henry E. Allison, "Reflections on the Banality of (radical) Evil: a Kantian Analysis", *Idealism and Freedom. Essays on Kant's theoretical and practical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, p. 182.

248 Kant considera que una revolución anula la constitución (el contrato social originario) existente en una sociedad dada; nos parece que en este caso el pueblo regresa al estado de naturaleza hasta que no se apruebe una nueva constitución. Sobre este punto, Kant señala que una insurrección "[...] no supone un cambio en la constitución civil, sino su disolución, y en tal caso el tránsito a una mejor no supone una metamorfosis, sino una palingenesia, que exige un nuevo contrato social, en el que el anterior (ahora anulado) no tiene influencia alguna" (*Metafísica de las costumbres*, cit., p. 178, (VI:340); planteamos que se produce el mismo efecto, es decir, la disolución del contrato social, en el caso de un régimen dictatorial que anula el Estado jurídico existente.

249 Sobre las condiciones que imperan entre los hombres en el estado de naturaleza, Kant escribe: "Mientras pretenden estar y permanecer en este estado de libertad exterior sin ley, los hombres no son injustos en modo alguno *unos con otros* si luchan entre sí, porque lo que vale para uno vale también recíprocamente para el otro, como en un convenio (*uti partes de iure suo disponunt, ita ius est*)" (*ibid*., p. 138, (VI:307). Algunos estudiosos, sin embargo, plantean que la prohibición de la revolución y la oposición política activa se refiere a cualquier tipo de organización política, por despótica o violenta que sea: Enrique Serrano, por ejemplo, dice que "la legislación jurídica tiene como primer destinatario las instituciones del orden civil y su objetivo principal es la estabilidad de éste, para garantizar la convivencia social [...] Las normas racistas del régimen nacional-socialista, utilizando un ejemplo reciente, eran derecho mientras el Estado alemán mantuvo su vigencia. Sobre esto no hay más que decir" (*La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*, cit., p. 75). Otros ejemplos del mismo argumento se encuentran en Michel Onfray, "Un kantiano entre los nazis", *El sueño de Eichmann*, Gedisa, Barcelona, 2009, pp. 13-43 y Richard Bernstein, "El mal radical: Kant combate contra sí mismo", *El mal radical*, cit., pp. 63-66. Para el argumento de que "Kant está lejos de prohibir la revolución en un Estado que, aunque se autodenomine Estado y se rodee de símbolos del Estado, en todos los demás aspectos sigue siendo un nido de ladrones (*a den of thieves*) e imposible de distinguir del estado de la naturaleza", véanse: B. Sharon Byrd y Joachim Hruschka, *Kant's Doctrine of Right, A Commentary,* cit., p. 183 y Wolfgang Kersting, "Politics, Freedom and Order: Kant's political Philosophy", *The Cambridge Companion to Kant*, cit., p. 361.

históricos, a partir de los principios de la doctrina del derecho y de la teoría kantiana de la acción. Ya hemos señalado que el sujeto histórico se determina a la acción entre los dos límites de la libertad, expresada en su acatamiento de los principios éticos o jurídicos de la razón práctica, y su determinación por la necesidad natural.[250] El historiador puede apelar a estos conceptos límite, entre los cuales se realizan todas las acciones humanas, y a la relación dialéctica que se obtiene entre ellos para explicar las razones por las cuales los hombres se ven impulsados a recurrir a la violencia en aras de alcanzar sus fines políticos. Consideramos que se puede plantear, a partir de la teoría kantiana de la acción y sin traicionar los principios de la doctrina del derecho en su aplicación al mundo y al conocimiento históricos, que los hombres harán uso de la violencia en la esfera política si no vislumbran ninguna otra posibilidad para satisfacer sus necesidades básicas, si están impulsados por algún concepto de deber al que no están dispuestos a renunciar o si consideran que el uso de la violencia constituye el medio más eficaz para realizar sus fines. El hambre ha sido, en todas las épocas históricas, un impulso poderoso que lleva a los hombres a usar la violencia para conseguir el fin inmediato de su sobrevivencia física. Las convicciones religiosas constituyen un motivo basado en principios, que Kant tildaría de ilusorios, pero que surgen originalmente de la razón (a menudo mezclado con otros intereses de naturaleza más mundana), las cuales han impulsado a los hombres a arriesgar el uso de la violencia para lograr sus fines.[251] El carácter finito de los sujetos históricos implica que, aunque las instancias propiamente jurídicas (bajo el Estado moderno) restringen la tentación de recurrir a la violencia para el logro de sus fines políticos (en comparación, por lo menos, con la situación imperante en las formaciones históricas premodernas), la desigualdad social y económica que caracteriza a la sociedad capitalista implica que nunca se puede descartar su uso del todo. La tarea del historiador, por lo tanto, radica en investigar las razones por las que los sujetos históricos deciden respetar (o infrin-

---

250 Véanse pp. 180-184, *supra*. Estos límites se fijan por primera vez en la tercera antinomia de la razón teórica (B 472-479).

251 Si bien es cierto que las creencias y prácticas religiosas no son propiamente morales, sí surgen de la naturaleza de la razón práctica y de su necesidad de algún principio supremo para jerarquizar las distintas acciones posibles para el agente práctico (en este caso la creencia en la voluntad divina y sus fines). Sobre las creencias religiosas como causa de la violencia, Kant escribe: "[…] las llamadas disputas de religión, que tan frecuentemente han turbado y regado con sangre el mundo, no han sido otra cosa que peleas acerca de la fe eclesial, y el oprimido no se quejaba propiamente de que se le impidiese estar ligado a su religión […] sino de que no se le permitía seguir públicamente su fe eclesial" (*La religión*, cit., p. 135, (VI:108).

gir) la legalidad (o las normas vigentes de conducta) en las circunstancias históricas específicas en las que actúan.

La guerra en la filosofía de la historia de Kant

Kant condena la guerra[252] ("este azote del género humano")[253] precisamente porque implica la amenaza y el uso de la violencia por parte de los Estados para conseguir sus fines en contra de todos los principios del derecho.[254] La prohibición de la guerra constituye el principio supremo del derecho de gentes,[255] marca la contribución más importante y duradera hecha por Kant a la teoría del derecho internacional[256] y coloca la obligación de trabajar a favor del establecimiento de la paz en el centro de las relaciones internacionales. El principio del derecho debería remplazar el uso de la violencia para dirimir los conflictos internacionales; como consecuencia, ninguna guerra puede ser justa.[257] Con este principio Kant supera toda la teorización anterior sobre el derecho de gentes, la cual se centraba en la discusión de la diferencia entre la guerra justa e injusta.[258]

---

[252] Kant considera que los Estados se encuentran en un estado de guerra, aunque no de "guerra efectiva": "[…] los Estados, considerados en su relación mutua externa (como salvajes sin ley), se encuentran por naturaleza en un estado no jurídico […] este estado es un *estado* de guerra (del derecho del más fuerte), aunque no de guerra efectiva y de agresión efectiva permanente (hostilidad)" (*Metafísica de las costumbres*, cit., p. 182, (VI:344). Véase, también: "Paz perpetua", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 314, (VIII:348-349).

[253] *La religión*, cit., nota a p. 53, (VI:34).

[254] En el estado de naturaleza que rige las relaciones entre los Estados, no existe el derecho; Kant escribe: "La manera que tienen los Estados de procurar su derecho no puede ser el proceso, como ante un tribunal, sino sólo la guerra; pero el derecho, sin embargo, no puede ser decidido mediante ella y su resultado favorable, la victoria" ("Paz perpetua", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 321, (VIII:355).

[255] Kant expresa la prohibición de la guerra por parte de la razón práctica claramente: "Ahora bien, la razón práctico-moral expresa en nosotros su veto irrevocable: *no debe haber guerra*; ni guerra entre tú y yo en el estado de naturaleza, ni guerra entre nosotros como Estados" (*Metafísica de las costumbres*, cit., p. 195, (VI:354).

[256] Otfried Höffe, *Kant's Cosmopolitan Theory of Law and Peace*, cit., pp. 136-137 y Georg Cavallar, *Kant and the Theory and Practice of international Right*, cit., pp. 54-55.

[257] La agresión, señala Kant, "[…] aunque por ella ninguno sufra injusticia por parte del otro (mientras ambos no quieren mejorar), es en sí misma injusta en grado sumo, y los Estados que son vecinos entre sí están obligados a salir de semejante estado" (*Metafísica de las costumbres*, cit., p. 182, (VI: 344).

[258] Cavallar (*Kant and the Theory and Practice of international Right*, cit., p. 106) analiza los argumentos presentados por el jurista internacional suizo Emer de Vattel con respecto al concepto de la guerra justa, citando la traducción al inglés de su obra realizada por Charles G. Fenwick (*The Law of Nations or the Principles of Natural Law* (1758), *apud* James Brown Scott (ed.), *The Classics of International Law*, Carnegie Institute, Washington, DC, 1916.

Kant expresa claramente la condena de la razón práctica al uso de la guerra o de la violencia para la realización de cualquiera de los fines de los sujetos históricos. En su análisis del derecho de gentes, sin embargo, parte de la realidad o la constante amenaza de la guerra entre las naciones a lo largo de la historia[259] y la definición misma del derecho de gentes determina, en primera instancia, los principios jurídicos en relación con la conducta de la guerra,[260] los cuales se aplican solamente si la guerra se realiza en contra de lo que Kant llama un "enemigo injusto".[261] La aceptación de la realidad histórica de la guerra en las relaciones entre los Estados nacionales por parte de nuestro autor difiere de la posición que adopta para analizar el derecho privado y público, en la cual hace caso omiso de las condiciones materiales históricas de desigualdad entre los integrantes de la sociedad capitalista.[262] Esta adecuación del método con el cual analiza el derecho de gentes a la realidad histórica ofrece ventajas al historiador, quien tiene que investigar y explicar las acciones de los sujetos históricos reales, pensados como seres racionales finitos, en comparación con la identificación de los sujetos jurídicos con los propietarios sobre la que Kant elabora su doctrina del derecho privado y público. Como resultado, Kant ofrece al historiador criterios con los cuales éste puede explicar las causas y la naturaleza de la guerra a lo largo de toda la historia, aunque, como en el resto de su filosofía crítica, Kant se concentra sobre

---

259 "En ninguna otra parte —escribe Kant— se muestra la naturaleza humana menos digna de ser amada que en las relaciones mutuas entre los pueblos. Ningún Estado está seguro frente a otro, ni por un momento, en lo que respecta a su independencia o patrimonio. Siempre existe la mutua voluntad de subyugarse o de reducir la posesión; y el armamento de defensa, que a menudo torna la paz más agobiante para el bienestar interior que la propia guerra, nunca disminuye" ("Teoría y práctica", *En defensa de la Ilustración*, cit., pp. 287-288 (VIII:312).

260 Kant discute el derecho de gentes en términos de los principios del derecho que rigen la conducta de la guerra: "El derecho de los *Estados* en su relación mutua [...] es ahora el que tenemos que considerar bajo el nombre de derecho de gentes: aquí un Estado, considerado como persona moral frente a otro que se encuentra en el estado de libertad natural y, por tanto, también en el estado de guerra continua, se plantea como problema el derecho *a* la guerra, el derecho *durante* la guerra y el derecho a obligarse mutuamente a salir de este estado de guerra, por lo tanto, se propone como tarea una constitución que funda una paz duradera, es decir, el derecho *después* de la guerra" (*Metafísica de las costumbres*, cit., pp. 181-182, (VI:343).

261 Kant define al enemigo injusto como "aquel cuya voluntad públicamente expresada (sea de palabra o de obra) denota una máxima según la cual, si se convirtiera en regla universal, sería imposible un estado de paz entre los pueblos y tendría que perpetuarse el estado de naturaleza" (*ibid.*, p. 189, (VI:349). Entre las acciones que Kant considera que autoriza a un Estado a "reclama[r] su derecho frente a otro cuando cree que éste le ha lesionado" se encuentran la "lesión activa (la primera agresión [y] la amenaza [que] puede consistir o bien en que se hayan iniciado *preparativos*), lo cual da derecho a *prevenirse* (*ius praeventionis*), o bien simplemente en el *formidable* aumento de *poder* (*potentia tremenda*) de otro Estado (por adquisición de territorios)" (*ibid.*, p. 185, (VI:346).

262 Véase: "La filosofía del derecho y el conocimiento histórico: dos problemas", pp. 304-311, *supra*.

todo en las implicaciones de los principios del derecho de gentes para los Estados nacionales modernos, cuyos líderes o miembros son más susceptibles de aceptar principios del derecho de gentes para normar su conducta en la guerra, en la medida en que adopten y respeten principios jurídicos para normar su convivencia dentro del Estado constitucional moderno.[263]

Kant acepta que los sujetos del derecho de gentes no rigen todas sus acciones por los principios de la razón práctica y que "la guerra misma no precisa motivos especiales, sino que parece estar injerta en la naturaleza humana, y aun valorada como algo noble, a lo que tiende el hombre por el honor, sin impulsos egoístas".[264] A pesar de todo el sufrimiento y la destrucción que han traído consigo las guerras en los dos siglos después de que Kant escribiera las líneas citadas arriba, nos parece que tiene razón cuando señala que la guerra ha sido "valorada como algo noble" a lo largo de toda la historia, no sólo en las sociedades premodernas sino también en las modernas.[265] Aunque Kant expresa su oposición tajante a la guerra en el derecho de gentes, está consciente de que a veces ésta estimula a los sujetos históricos a actuar de acuerdo con principios de la razón práctica.[266] En la *Crítica del Juicio*, Kant argumenta que la guerra, en comparación con un largo periodo de paz, puede fortalecer la aceptación y adopción de tales principios entre los miembros de la sociedad; al respecto escribe:

> La guerra misma, cuando es llevada con orden y respeto sagrado de los derechos ciudadanos, tiene algo de sublime en sí, y, al mismo tiempo, hace tanto más sublime el modo de pensar del pueblo que la lleva de esa manera cuanto mayores son los peligros que ha arrostrado y en ellos se ha podido afirmar valeroso; en cambio, una larga paz suele hacer dominar el mero espíritu

---

263 Para una discusión de la relevancia de los conceptos y principios del derecho cosmopolita en la situación internacional actual, véase: Griselda Gutiérrez Castañeda, "¿Qué subyace al ideal cosmopolita? Entre la perspectiva ilustrada y la globalización contemporánea", *Theoría, Revista del Colegio de Filosofía*, México, núm. 18, julio/2007, pp. 153-164.

264 "Paz perpetua", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 332, (VIII:365).

265 Kant señala que "[...] algunos filósofos le han dedicado una loa [a la guerra], como a una honra de la humanidad" (*ibid*., p. 332, (VIII:365).

266 Ya hemos comentado que los códigos de honor militar tienen cierto parecido con los códigos morales en el sentido de que llevan a los hombres a actuar "sin impulsos egoístas" y a despecho de algunas de sus inclinaciones más fuertes, como la de la autopreservación. Véase p. 194, *supra*.

> de negocio, y con él el bajo provecho propio, la cobardía y la malicia, y rebajar el modo de pensar del pueblo.[267]

La frecuencia de las guerras en la historia también puede explicarse por el hecho político de que el jefe de gobierno responsable de la decisión de iniciar las hostilidades (o el grupo social al que pertenece) pocas veces se ve afectado directamente por la violencia bélica. Kant considera que la única posibilidad para que haya progreso hacia la eliminación de la guerra es que los diversos Estados nacionales adopten una constitución republicana,[268] porque ésta es la única forma de organización política que permite que los mismos afectados por la destrucción y el trauma de la guerra, es decir, los ciudadanos, aprueben o rechacen, por medio de sus representantes, las declaraciones de guerra.[269] Hasta que el Estado no exprese realmente la voluntad general de la población en su conjunto, Kant considera que es demasiado fácil para los gobernantes declarar la guerra; para un monarca absolutista es una decisión que puede tomarse con la misma facilidad con la que decide realizar cualquiera de sus otras actividades, mientras que el jefe de un Estado cuya constitución se ha acercado al ideal republicano se verá obligado a justificar la decisión de ir a la guerra frente a sus ciudadanos y a buscar su anuencia en ella.[270]

---

267 *Crítica del Juicio*, cit., p. 305, (V:263). Kant podría haber estado pensando en su propio país cuando escribió este pasaje, puesto que el estado de guerra casi continuo durante el reinado de Federico II (1740-86) fue acompañado de importantes reformas administrativas y un clima de libertad intelectual y religiosa.

268 El primer artículo definitivo de la paz perpetua plantea que "La constitución civil de todo Estado debe ser republicano" ("Paz perpetua", *En defensa de la Ilustración*, cit., pp. 315-319, (VIII:349-353).

269 *Metafísica de las costumbres*, cit., pp. 183-184, (VI:345). Véase, también: Pauline Kleingeld, "Kant's Theory of Peace", *The Cambridge Companion to Kant and modern Philosophy*, cit., p. 483.

270 "En una constitución en la que el súbdito no es ciudadano —escribe Kant al respecto— y que, por tanto, no es republicana, la guerra es la cosa más sencilla del mundo, porque el jefe del Estado no es miembro del Estado, sino su propietario, y la guerra no le hace perder el menor de sus banquetes, cacería, palacios de recreo, fiestas cortesanas, etcétera; así pues, puede sancionar la guerra como una especie de juego, por causas insignificantes, y encomendar con indiferencia la justificación de la misma, por seriedad, al siempre dispuesto cuerpo diplomático" ("Paz perpetua", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 316, (VIII:350-351). Esta interpretación de la importancia del establecimiento de constituciones republicanas para el posible progreso hacia la paz perpetua con base en factores estrictamente políticos contrasta marcadamente con la interpretación ofrecida por Paul Guyer en su ensayo "Nature, Morality and the Possibility of Peace", donde plantea que el progreso en la esfera de la política sólo puede esperarse como resultado de la adopción de principios propiamente morales (y no políticos o prudenciales). Sobre este punto Guyer escribe: "[...] el establecimiento de constituciones republicanas dentro de los Estados individuales es, tal vez, necesario pero ciertamente no es suficiente para garantizar la paz perpetua, a no ser que estos Estados también son gobernados a partir de principios explícitamente morales [...] Una decisión moral de la voluntad de evitar la guerra tendría que agregarse a aquellos mecanismos naturales que por sí solos nada más aminoran la probabilidad de

Otro factor que explica la prevalencia de la guerra como medio para que ciertos grupos o naciones consigan sus fines inmediatos puede extrapolarse de lo escrito por Kant con respecto a la función de la guerra en la dispersión de los hombres por toda la superficie de la tierra. Kant explica cómo la guerra ha obligado a los hombres a habitar "las regiones más inhóspitas" de la tierra.[271] En los albores de la historia, la guerra se debe a la competencia por el uso de la tierra entre los pueblos agricultores y los cazadores; éstos sufren las agresiones de los agricultores que los expulsan hacia las zonas menos fértiles y más hostiles de la tierra. Según Kant los hombres recurren a la guerra para defender sus intereses vitales; si los conflictos entre los pueblos agricultores y cazadores, y entre los monarcas absolutistas de los siglos XVII y XVIII, se suscitaron por la posesión de la tierra,[272] las guerras también pueden explicarse a partir de la percepción que tienen las sociedades modernas (o sus gobernantes) de sus propios intereses vitales. Los intereses de las naciones han evolucionado como resultado del desarrollo de sus conocimientos teóricos acerca de la naturaleza y el consecuente desarrollo de la tecnología; las causas por las que se inician las guerras y la manera en que se pelean han reflejado estos cambios.

Esto tiene dos consecuencias, ambas sugeridas por Kant; en primer lugar, las guerras se vuelven cada vez más destructivas y afectan más a los intereses y las vidas de los ciudadanos de los Estados involucrados;[273] al mismo tiempo, amplían la posibilidad de que los ciudadanos se opongan activamente a su declaración y realización. En segundo lugar, el desarrollo tecnológico no se da de manera pareja

---

la guerra" (*Kant on Freedom, Law and Happiness*, cit., pp. 417-418 y 421). Para una evaluación de la relación entre la política y la ética, ambas consideradas como ramas de la moralidad, véase: Patrick Riley, "The "Place" of Politics in Kant's practical Philosophy", *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*, vol. II-2, cit., pp. 267-278, en la que argumenta que "la política kantiana puede entenderse del modo más razonable como lo que realiza, por medio del derecho, ciertos fines éticos —caracterizados en general como la pacificidad y la civilidad— de manera que es inferior a una comunidad ética universal (probablemente irrealizable) pero que (por medio de motivos no-éticos) evita que las personas, los "fines finales de la creación", sean utilizadas como meros "medios" para el lograr de fines arbitrarios (sobre todo, en la guerra)" (p. 276).

271 "Paz perpetua", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 329, (VIII:363).

272 Perry Anderson argumenta que "el medio típico de la confrontación interfeudal era militar y su estructura siempre era, potencialmente, la de un conflicto de *suma nula* en el campo de batalla, por el que se perdían o ganaban cantidades fijas de tierras. Esto es así porque la tierra es un monopolio natural: sólo se puede redividir, pero no extender indefinidamente" (*El Estado absolutista*, Siglo XXI, México, p. 26).

273 Kant ve que la existencia de ejércitos permanentes incita a los Estados "[...] a aventajarse en un conjunto de armamentos que aumenta sin cesar" ("Paz perpetua", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 309, (VIII:345). Véase, también: Pauline Kleingeld, "Kant's Theory of Peace", *The Cambridge Companion to Kant and modern Philosophy*, cit., p. 492.

entre todos los pueblos. Como resultado, los efectos de la guerra difícilmente se sienten con la misma intensidad en los países de mayor desarrollo tecnológico cuando sus enemigos no disponen de la misma organización y tecnologías militares, lo cual sin duda constituye un estorbo poderoso al progreso hacia la paz perpetua.[274] Kant reconoce que esta situación se presentó en el contexto de la expansión de las potencias colonizadoras europeas de los siglos XVII y XVIII y condena sin titubeos su uso de la violencia en contra de los pueblos colonizados.[275]

La idea del progreso y la guerra

Kant también analiza la guerra desde la perspectiva de su contribución al posible progreso de la humanidad, como parte de la exposición de su idea del cambio en la historia como resultado de las acciones que los hombres realizan en el contexto de los conflictos que ellos mismos suscitan (el plan secreto de la naturaleza).[276] El estado de guerra entre los grupos humanos históricos obliga a los hombres a establecerse en todas las regiones habitables del planeta, con el efecto de que se diversifican los recursos naturales que utilizan para satisfacer sus necesidades. Con esta diversificación viene la posibilidad de las relaciones comerciales entre los distintos pueblos y Kant cree que con el comercio viene la posibilidad de relaciones pacíficas entre ellos.[277]

Kant también enfatiza la importancia que tiene el estado de guerra entre los diversos pueblos o Estados, en cualquier tiempo histórico, como un impulso para el de-

---

274 *Ibid.*, pp. 494-495.

275 Kant condena la colonización de los "pueblos de pastores o de cazadores [...] cuyo sustento depende de grandes extensiones de tierra despobladas" por parte de los europeos, y plantea que éstos no pueden tomar posesión de la tierra "[...] por la fuerza, sino sólo por contrato, y en este último caso sin aprovecharse de la ignorancia de los pobladores en lo que se refiere a la cesión de las tierras, aunque aparentemente sean suficientes las razones que se utilizan para justificar que la violencia redunda en beneficio del mundo: sea por la cultura de los pueblos incultos [...] sea para limpiar el propio país de hombres corrompidos y por la esperanza de mejorarlos [...] porque todos estos propósitos, presuntamente buenos, son incapaces de lavar las manchas de injusticia en los medios que se emplean para ello" (*Metafísica de las costumbres*, cit., pp. 193-194, (VI:353). Véanse, también: *ibid.*, p. 83, (VI:266) y Allen W. Wood, *Kant's ethical Thought*, cit., p. 7.

276 Véanse "La idea del progreso en la historia", pp. 213-221, *supra* y Robert B. Louden, *Kant's impure Ethics. From rational Beings to human Beings*, cit., pp. 154-157.

277 Kant considera que en los albores de la historia humana la sal y el hierro fueron "quizá los artículos más buscados en el tráfico comercial entre pueblos diferentes a través del cual alcanzaron éstos primero una mutua *relación pacífica*, y aun cierta conformidad, comunidad y *relación pacífica* con otros más alejados" ("Paz perpetua", *En defensa de la Ilustración*, cit., pp. 331, (VIII:364). Para los comentarios que hace Kant sobre la paz como un requisito para el intercambio comercial entre los habitantes de las "costas heladas" y los habitantes "del Obi, del Yenisei, del Lena etcétera", véase: *ibid.*, nota a p. 331, (VIII:364).

sarrollo de las capacidades de sus propios integrantes o ciudadanos. Kant argumenta que un Estado sólo podrá tener la fuerza para resistir los embates de sus vecinos o de sus enemigos en la medida en que sus ciudadanos tengan la libertad de desarrollar y ejercer todas sus capacidades;[278] un Estado cuyos ciudadanos se acostumbran a obedecer pasivamente y sin ninguna convicción propia difícilmente formarán parte de un Estado vigoroso.[279] La presión (la necesidad) ejercida por los demás Estados en el estado de naturaleza que impera entre los Estados, por lo tanto, constituye la razón más imperiosa para que un gobernante cree las condiciones bajo las cuales por lo menos el segmento más privilegiado de sus integrantes puede sentirse libre y desarrollar sus talentos, con lo cual se aumentarían los recursos con los que cuenta el gobernante para la defensa de la nación.[280] La solidez que el Estado británico ya había adquirido al final del siglo XVIII en las guerras por el control del comercio y de las colonias en ultramar, especialmente en comparación con sus rivales continentales absolutistas, se basa en gran medida en su capacidad para representar y realizar los fines de los grupos dominantes en la sociedad británica, los cuales tenían un interés vivo en la protección y la expansión de la actividad comercial británica por todo el globo.[281]

La guerra sirve para representar todos los conflictos entre los hombres, los cuales son concebidos por Kant, por medio del concepto de la insociable sociabilidad de la naturaleza humana, como el principal motor del progreso de los hombres en la organización de su convivencia de acuerdo con los principios generales o universales de la razón práctica. Por ser la guerra la expresión más clara de los conflictos en el seno de y entre las diferentes organizaciones sociales humanas, Kant la utiliza para contemplar la historia desde la perspectiva de la totalidad de los ámbitos en los cuales actúan los hombres, la cual es propia de la razón y constituye la base teórica

---

278 Al respecto Kant apunta: "[...] el peligro de guerra es, incluso en la actualidad, lo único que modera el despotismo; porque se requiere riqueza para que un Estado, en la actualidad, sea una potencia, pero sin *libertad* no se emprende aquello que podría proporcionar riqueza" ("Comienzo presunto", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 158, (VIII:120). Véase, también: "Historia universal", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 87, (VIII:27-28).

279 *La religión*, cit., pp. 217-218, (VI:180).

280 Perry Anderson considera que la presión ejercida por el temprano desarrollo del Estado absolutista en España y sus ambiciones militares fue uno de los factores decisivos en la relativa modernización del aparato administrativo y militar en las otras monarquías europeas durante los siglos XVII y XVIII (*El Estado absolutista*, cit.).

281 Para la comparación del Estado británico con la monarquía absolutista en Francia, véase: Eric Hobsbawm, *The Age of Revolution, 1789-1848*, Weidenfeld & Nicolson, London, 1995, pp. 23-25.

sobre la que elabora su filosofía de la historia. La guerra ilustra otro aspecto de la idea del progreso que está en el corazón de la filosofía de la historia de Kant: los fines que la razón práctica establece para los hombres en la esfera del derecho, que en el caso del derecho de gentes es el establecimiento de la paz perpetua, sería el fin natural de todos los hombres si fueran plenamente racionales. El historiador puede utilizar la idea de la confederación de naciones, planteada por Kant como la única forma de garantizar la paz perpetua entre los Estados,[282] como un principio metodológico con el cual evaluar el progreso en el ámbito internacional hacia la conformación de un orden internacional, a sabiendas de que jamás se realizará plenamente.[283]

La filosofía de la historia de Kant asevera que la necesidad constituye el principal impulso para que los hombres históricos adopten principios más racionales para resolver sus conflictos y para normar sus relaciones de convivencia. El progreso se logra, por ende, cuando la amarga experiencia permite a los hombres reconocer que la única manera de superar sus conflictos y evitar que vuelvan a surgir en el futuro es a través de los principios de la razón práctica, entre los cuales se encuentra la exigencia de tratar a los demás hombres como seres racionales y, como tales, como fines en sí mismos y no como medios para la realización de los fines de los grupos sociales o de los pueblos que están en una posición de imponer su voluntad a los demás.[284] La

---

[282] Kant argumenta, en *Metafísica de las costumbres,* por la necesidad del establecimiento de una confederación de naciones (*foedus Amphictyonum*), la cual "[…] no debería contar con ningún poder soberano (como en una constitución civil), sino sólo con una *sociedad cooperativa* (federación); una alianza que puede rescindirse en cualquier momento y que, por tanto, ha de renovarse de tiempo en tiempo" (*Metafísica de las costumbres*, cit., pp. 182-183, (VI:344). Sin embargo, en "Historia universal" (publicado en 1784, es decir, 13 años antes de la publicación de la *Metafísica de las costumbres*) Kant parece proponer la creación de un Estado cosmopolita. Al respecto, escribe que los conflictos entre las naciones "[…] obliga a nuestra especie a encontrar en la, de por sí, saludable resistencia de muchos Estados colindantes […] una ley de equilibrio y un poder asociado que le hagan insistir e introducir un estado cosmopolita de la seguridad estatal público" ("Historia universal", *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 85, (VIII:26). Para la discusión de los cambios en la posición asumida por Kant en relación con el Estado de naciones o la confederación de naciones como la garantía de la paz perpetua, véanse: Georg Cavallar, *Kant and the Theory and Practice of international Right*, cit., p. 113; Sharon Byrd y Joachim Hruschka, *Kant's Doctrine of Right. A Commentary*, cit., pp. 196-205; Sidney Axinn, "Kant on world Government", *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*, vol. II-2, cit., pp. 243-251 y Pauline Kleingeld, "Kant's Theory of Peace", *The Cambridge Companion to Kant and modern Philosophy*, cit., pp. 483-490.

[283] *Metafísica de las costumbres*, cit., p. 190, (VI:350).

[284] Kant argumenta que el poder supremo en el Estado no puede disponer de la vida del ciudadano en la guerra, porque éste "[…] ha de ser considerado siempre en el Estado como miembro colegislador (no simplemente como medio, sino también al mismo tiempo como fin en sí mismo) y que, por tanto, ha de dar su libre aprobación por medio de sus representantes, no sólo a la guerra en general, sino también a cada declaración de guerra en particular" (*ibid*., p. 184, (VI:345).

posibilidad del progreso hacia la paz perpetua depende, en última instancia, de que los hombres y los Estados se den cuenta de que la razón práctica constituye la única fuente de principios jurídicos y morales que, por su misma naturaleza universal, ofrecen a los seres humanos una salida viable a sus inevitables e interminables conflictos. Kant finca su idea del progreso sobre la esperanza racional de que la tensión entre la naturaleza y la razón y entre la necesidad y la libertad, que subyace todas las acciones de los hombres históricos, se resuelva paulatinamente a favor de la razón y de la libertad; escribe al respecto:

> Por mi parte, no obstante, confío en la teoría, la cual parte del principio jurídico de cómo *debe ser* la relación entre hombres y Estados, y recomienda a los dioses de la tierra la máxima de proceder siempre en sus disputas de suerte que con él se introduzca ese Estado universal de pueblos, y se acepte como posible (*in praxis*) y como *capaz de existir*, pero, a la vez, confío también (*in subsidium*) en la naturaleza de las cosas, que obliga a ir a donde no quiere irse de grado (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*). Y en ésta se incluye asimismo la naturaleza humana: la cual, como en ella siempre continúa vivo el respeto al derecho y al deber, no puedo ni quiero considerar hundida en el mal, hasta el punto de que la razón práctica moral no vaya a triunfar sobre él, tras muchos intentos fallidos, y presentar la naturaleza humana como digna de ser amada.[285]

[285] "Teoría y práctica", *En defensa de la Ilustración*, cit., pp. 288-289, (VIII:313). Los "dioses de la tierra" a quienes Kant se refiere irónicamente son los jefes de los diversos Estados nacionales (Roberto R. Aramayo, *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*, cit., p. 105), aunque en la primera *Crítica* Kant señala, en referencia al ser humano capaz de actuar moralmente, que "no poseemos otra guía de nuestras acciones que el comportamiento de ese hombre divino que llevamos en nosotros" (B 597).

Conclusiones

Consideramos que se ha logrado demostrar la hipótesis principal de este trabajo y que es lícito plantear que los principios metodológicos definidos por Kant en su teoría del conocimiento y de la acción pueden aplicarse a los objetos de estudio de la historia para fundamentar un método objetivamente válido del conocimiento histórico. La derivación de los principios metodológicos del conocimiento histórico a partir de los principios generales de la teoría kantiana del conocimiento, la cual constituye el primer problema alrededor del cual se organizó este trabajo, es posible porque tales principios son juicios sintéticos *a priori*. Como tales, definen las funciones del pensamiento por medio de las que se pueden determinar todos los objetos de la experiencia posible, los cuales, a su vez, tienen que conformarse con las dos formas *a priori* de la intuición: el espacio y el tiempo. Todos estos principios *a priori* carecen de contenido empírico específico y son puramente formales y, por ende, generales, como lo son todos los conceptos. En el caso de los principios *a priori* de la facultad cognoscitiva, constituyen las condiciones de posibilidad de la determinación de los objetos del mundo empírico independientemente de su particularidad. Al aplicar los principios generales de la teoría del conocimiento a la historia, es posible determinar las condiciones de posibilidad de cualquier fenómeno histórico, lo cual equivale, dentro de los términos de la filosofía crítica, a definir las condiciones de posibilidad del conocimiento de cualquier fenómeno de la experiencia histórica y de su completa interconexión con los demás fenómenos.

La teoría kantiana del conocimiento también ofrece una solución al problema metodológico que Kant plantea en sus escritos sobre la filosofía de la historia, acerca de la relación de la idea de la totalidad de los fenómenos históricos con el método que el historiador puede emplear para el conocimiento de los procesos o eventos históricos particulares. Hemos insistido en que los principios regulativos que la razón teórica determina en relación con la idea de la totalidad de los fenómenos del mundo empírico son necesarios para lograr la mayor sistematización posible del conocimiento

científico; en el caso del conocimiento histórico, esto implica la determinación de un objeto, por medio de su esquema, que corresponde a la idea de la totalidad incondicionada de los fenómenos históricos, vale decir, de la totalidad de las acciones significativas de los hombres históricos a lo largo del tiempo histórico, algo que obviamente jamás puede ser un objeto del conocimiento histórico empírico. Kant señala que el objeto del esquema de la totalidad de los fenómenos sólo puede ser pensado por la razón teórica por analogía con la finalidad humana, debido a que ésta es la única capaz de romper con la causalidad natural y de imponer un orden distinto a los fenómenos naturales. Por consiguiente, la razón piensa la totalidad del mundo histórico ordenado de acuerdo con una fuerza capaz de producir el fin que los hombres mismos se plantean para el ejercicio de su libertad externa (es decir, la paz perpetua) pero que, a su vez, no interfiere con la libertad de acción de los sujetos históricos. La naturaleza, con su plan secreto para el progreso de la humanidad hacia la paz perpetua, es el objeto del esquema de la totalidad de los fenómenos históricos; de acuerdo con su teoría del conocimiento, Kant sostiene que la única forma viable de investigar los fenómenos históricos (las acciones de los hombres históricos) es si los pensamos a la luz de su relación con las condiciones materiales e históricas (la naturaleza) que impulsan a los sujetos históricos hacia el ordenamiento de su mundo, de acuerdo con el fin que la razón práctica, que radica en ellos, les fija para el ejercicio de su libertad externa. Interpretado de acuerdo con los términos en los que la filosofía práctica determina las razones que obedecen todas las acciones humanas, el plan de la naturaleza sirve como un principio metodológico desde el cual desentrañar el juego dialéctico entre la libertad y la necesidad (la naturaleza) que constituye la esencia de todas las acciones de los hombres históricos. Este juego se da entre su capacidad para ordenar su convivencia en sociedad de acuerdo con principios prácticos universales y su tendencia a actuar para satisfacer sus inclinaciones y apetitos, con lo cual crean los conflictos que los impulsan, en un plazo que siempre queda indeterminado, a encontrar soluciones con base en los principios de libertad que su razón les define sin podérselos imponer.

La verdadera importancia de esta aplicación del análisis que Kant hace del esquema del objeto de la totalidad del mundo natural al método del conocimiento histórico es que aporta la clave para interpretar sus ensayos sobre la filosofía de la historia como un planteamiento metodológico que concuerda totalmente con la correspondiente parte de la teoría del conocimiento de la *Crítica de la razón pura*. El plan secreto de la

naturaleza, que Kant propone en "Historia universal" y "Paz perpetua" como el hilo conductor desde el cual pensar los procesos y eventos históricos particulares, es la expresión de un principio metodológico esencial que debería orientar la investigación que realizan los historiadores del pasado. De este modo, su trabajo contribuiría a la aclaración de cómo los hombres históricos han ejercido (o que se han abstenido de ejercer) su libertad en toda la diversidad de circunstancias en que han actuado en el mundo histórico, el único asunto del que Kant considera que la historia debería ocuparse. El plan de la naturaleza, pensado como el objeto del esquema de la totalidad de los fenómenos históricos, también constituye la base metodológica sobre la que se finca la validez del uso de la idea del progreso por parte del historiador, como el principio regulativo que le permite imponer un orden y un sentido a la masa inacabable de fenómenos históricos, cuya determinación e interpretación constituyen el fin del conocimiento histórico científico. El plan secreto de la naturaleza, tal como se puede derivar de la teoría del conocimiento de Kant, no determina algún fin inevitable hacia el cual los eventos históricos se están moviendo inexorablemente, como sus críticos a menudo argumentan. No es, tampoco, el producto de una falla lógica o metodológica en el corazón de la filosofía crítica, ni es, en su significado más importante dentro de la filosofía crítica, un principio subjetivamente admisible, semejante al postulado de la razón práctica acerca de la existencia de Dios, que sirve al sujeto práctico en sus momentos de debilidad para que recupere el ánimo para cumplir con su deber ético.

La teoría del conocimiento de los principios que explican las razones por las que los sujetos históricos actúan, que se finca en los principios *a priori* de la razón práctica, constituye el segundo problema básico tratado en este trabajo. La teoría de la acción complementa y extiende la posibilidad del conocimiento de los fenómenos históricos, al incluir los principios metodológicos con los cuales se pueden identificar los diversos fines que los hombres históricos se plantean realizar y las razones por las cuales seleccionan tales fines. La teoría de la acción que derivamos de la filosofía práctica de Kant también nos permitió definir con toda claridad las características del único fin final posible para la historia, el de la realización de la paz perpetua entre las naciones organizadas bajo constituciones republicanas puras.[1] El carácter preciso del

[1] Cabe reiterar que la idea de la república en el pensamiento político de Kant se refiere al establecimiento del Estado moderno (*el res publica*) de acuerdo con los principios racionales de la doctrina del derecho, pero que sus ideas políticas tienen muy poco que ver con la idea moderna de un pensamiento republicano.

fin pensado como el objeto del esquema de la totalidad de los fenómenos históricos (la naturaleza y su plan secreto) sólo puede determinarse por medio de los principios jurídicos de la filosofía práctica de Kant; del mismo modo, la identificación de la naturaleza, como el impulso más importante que reciben los hombres históricos para actuar hacia la realización del fin de la historia, sólo puede llevarse a cabo con base en la relación dialéctica entre la libertad y la necesidad que se encuentra en la teoría de la acción que se puede derivar de la filosofía práctica y que determina el juego entre las diversas facultades del ánimo humano.

Otro de los principios que recorre toda la teoría crítica es la distinción que Kant establece entre la necesidad y la universalidad de sus principios o juicios sintéticos *a priori* y el carácter relativamente contingente y particular de todo el conocimiento del mundo natural (e histórico). Esta distinción informa el carácter parcial de todo el conocimiento científico sin, a la vez, afectar su validez objetiva. El carácter puramente formal de los principios metodológicos de la teoría kantiana del conocimiento implica que carecen de todo contenido material. El método para el conocimiento histórico que se puede derivar de la filosofía crítica, por lo tanto, no define *a priori* relaciones necesarias entre fenómenos históricos específicos; si bien orienta al historiador en su trabajo de investigación, el método por sí solo no puede determinar nada *in concreto* en torno al carácter, en la realidad histórica, de las distintas relaciones dialécticas que constituyen las condiciones de la posibilidad del conocimiento de los fenómenos históricos y de los agentes cuyas acciones constituyen tales fenómenos. La filosofía kantiana de la historia, en otras palabras, no es una teoría de la historia que identifica grupos sociales o factores históricos específicos como las causas de los cambios en la historia. Como sucede en todos los distintos ámbitos de la vida humana analizados en la obra crítica, Kant se limita a la tarea fundamental que ha trazado para su filosofía: la de determinar el origen, el uso y los límites de los principios metodológicos universales y necesarios, por medio de los cuales los sujetos cognoscentes pueden elaborar el conocimiento científico del mundo en que viven y actúan. La responsabilidad de identificar los fenómenos históricamente significativos y las posibles relaciones causales con las cuales se pueden explicar los cambios en la historia es claramente del historiador; Kant se satisface con proporcionarle el método con el cual elaborar tal conocimiento.

Los principales problemas que experimentamos en la realización de esta investigación se suscitaron en torno a la aplicación de los principios sobre los que Kant pretende fincar, en su filosofía del derecho y de la religión, el conocimiento de los fenómenos históricos jurídicos y religiosos. Esto representa el tercero de los temas en torno a los que se estructuró este trabajo. Kant pretende basar su doctrina del derecho en unos principios *a priori*, capaces de definir universal y necesariamente todas las posibles relaciones jurídicas entre los integrantes del Estado. Al incorporar la forma históricamente determinada de la propiedad privada capitalista en su concepto del Estado, empero, nuestro autor también determina una forma histórica específica del Estado. Por consiguiente, los principios sobre los que edifica su filosofía del derecho sirven para explicar la naturaleza del ejercicio del poder político en las formaciones sociales premodernas y para identificar los factores más importantes en la fundación y el funcionamiento del Estado moderno. Su utilidad se ve menguada, sin embargo, debido al carácter jerarquizado y autoritario del Estado que propone en su doctrina del derecho público.

Los principios formales que Kant enuncia para la organización jurídica de la sociedad reconocen la igualdad de todos los ciudadanos y, por esta misma razón, constituyen el fundamento de la teoría moderna del Estado representativo democrático. La autoridad del Estado se deriva de la voluntad unificada de todos los ciudadanos pero, en el momento de determinar el carácter de las instituciones estatales específicas, Kant introduce algunos conceptos que pervierten estos principios y justifican la subordinación de la plena libertad política de los ciudadanos a los intereses de los propietarios. Como consecuencia, al definir las características del método para el conocimiento de los fenómenos jurídicos y políticos en la historia, tuvimos que complementar los principios metodológicos que se pueden derivar de la doctrina del derecho con otros que se determinan a partir del concepto del ser racional finito, tal como es concebido el sujeto histórico en la filosofía práctica. De esta manera, fue posible reinsertar la idea de la incidencia de las condiciones materiales en la conformación y el funcionamiento del Estado moderno. Como ya se ha señalado a lo largo del trabajo, esta idea constituye una parte esencial de la teoría kantiana de la acción y el método del conocimiento de la actividad jurídica y política de los miembros de las diversas sociedades históricas quedaría incompleto sin ella.

Algo parecido sucede cuando Kant aplica aquellos principios de la razón práctica que definen la diferencia entre la vida ética y las creencias y prácticas religiosas de los hombres históricos. Por considerar, de acuerdo con su exégesis de algunos textos bíblicos, que una parte importante de las enseñanzas de la religión cristiana expresa los principios éticos de la razón práctica con mucha mayor atingencia que en el caso de las demás religiones históricas, en algunos pasajes de *La religión* Kant pierde de vista que la realidad histórica de la religión cristiana solamente puede conocerse a partir de sus fenómenos. Esto implica que el cristianismo, necesariamente, ha incluido, como parte de sus creencias y prácticas eclesiásticas, elementos derivados de la ilusión especulativa y religiosa en la que cae la razón teórica y práctica, tal como el mismo Kant argumenta en su análisis de las razones por las cuales la creencia en Dios y la organización de instituciones eclesiásticas ha tenido tanto peso en la vida de los hombres históricos. A pesar de este desliz, consideramos que la filosofía kantiana de la religión tiene una considerable importancia en la determinación del método del conocimiento histórico. Tiene la enorme virtud de definir los principios de la razón teórica y práctica que explican por qué los hombres históricos han sentido un impulso tan fuerte y duradero para creer en la divinidad y cómo esta creencia ha incidido, por medio de los códigos de conducta éticos y religiosos, en los fines que se han fijado y en los medios que han elegido para realizarlos.

Las contradicciones en las que cae Kant, en el momento de aplicar el método del conocimiento científico que él mismo ha definido a partir de los principios e ideas de la razón pura a la realidad histórica en que vivía, no afectan, en nuestro juicio, la unidad sistemática de la filosofía crítica ni merman su relevancia para la discusión del método del conocimiento histórico y de su validez objetiva. Uno de los resultados más importantes de esta investigación, por lo tanto, ha sido la comprobación de la unidad metodológica de los principios generales que Kant define para el conocimiento de los fenómenos de la razón teórica y de la razón práctica en su aplicación al método del conocimiento histórico.

Otra de las conclusiones más importantes a la que nos ha llevado el análisis detallado de la relación entre los principios generales de la filosofía crítica y aquéllos del método del conocimiento histórico es que la filosofía kantiana de la historia no constituye, en ningún sentido, una visión finalista de la historia: su importancia radica, sobre todo, en lo que dice del método del conocimiento histórico. El principio

metodológico con el cual Kant señala que es legítimo pensar la historia como una totalidad es la idea del progreso que permite determinar, *a priori*, el criterio desde el cual el historiador puede imponer orden a la masa de fenómenos históricos que le son dados a la sensibilidad. Esta misma idea metodológica del progreso sirve para fundamentar un principio de esperanza como una alternativa a la fe religiosa en un futuro mejor. La fe puede ser suficiente en términos subjetivos, pero no tiene otra base teórica que la ilusión especulativa dialéctica y religiosa. En cambio, solamente sobre la base de la historia fundamentada como un conocimiento propiamente científico resulta posible plantear la determinación de un principio de esperanza en el futuro progreso de la especie que puede tener alguna validez objetiva, lo que equivale a decir que podría servir para unir a la totalidad de los sujetos históricos alrededor del proyecto de la paz perpetua.

La interpretación que proponemos de la filosofía kantiana de la historia implica que la tensión entre la naturaleza y la razón (planteada por Kant en la tercera antinomia de la razón teórica) no puede resolverse a favor de ninguna de las dos: la idea del progreso, como hemos insistido a lo largo de este trabajo, tiene que entenderse y usarse en el método del conocimiento histórico como un principio que orienta al historiador (y al agente histórico) en la comprensión de los fenómenos históricos. Kant explica la posibilidad del progreso en la historia más por lo que los hombres se ven obligados a hacer por las condiciones materiales en las que viven y, en mucho menor medida, como el resultado de la adopción espontánea, por su parte, de los principios éticos y jurídicos de la razón práctica. Aun cuando los hombres históricos logran imponer unos principios de convivencia social más racionales, no implica que la naturaleza (material y humana) quede anulada por la razón, sino que aquélla vuelve a aparecer frente a ésta bajo formas distintas que suscitan nuevos conflictos entre los hombres.[2] La dialéctica que Kant plantea, por lo tanto, es metodológica y no ontológica.[3]

---

[2] Patrick Riley, "The "Place" of Politics in Kant's practical Philosophy", *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*, vol. II-2, cit., p. 270.

[3] Para el argumento de que no hay una ontología en Kant, véanse: Arthur W. Collins, *Possible Experience. Understanding Kant's Critique of pure Reason*, cit., p. x; Michelle Grier, *Kant's Doctrine of transcendental Illusion*, cit., sitios 899-925 y 1035-1050; Jean Lacroix, *Kant y el kantismo*, cit., pp. 54-55 y Alejandro Llano Cifuentes, *Fenómeno y trascendencia en Kant*, cit., p. 73.

Como conclusión general de este trabajo, argumentamos que la única manera coherente de interpretar los ensayos que Kant escribió sobre la historia es si entendemos los principios expuestos en éstos como una contribución a la teoría del conocimiento cuya definición, por medio de la crítica de las diversas facultades humanas, constituye la tarea primordial que Kant busca realizar en su proyecto crítico.

Bibliografía

1. Obras de Immanuel Kant

Obras consultadas en alemán

Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, en *Was ist Aufklärung?*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1995.

Das Ende aller Dinge, en *Was ist Aufklärung?*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1995.

Der Streit der Facultäten in drei Abschnitten, Urheberrechtsfreie Ausgabe, s/f [edición Kindle].

Die Religion innefhalb der Grenzen der bloßen Vernunft-La religione entro i limiti della semplice ragione, trad. de Vicenzo Cicero, Bompiani Testia Fronte, Milano, 2001.

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten-Fundamentación de la metafísica de las costumbres, edición bilingüe, trad. de José Mardomingo, Ariel, Barcelona, 1999.

Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, en *Was ist Aufklärung?*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1995.

Kritik der practischen Vernunft-Crítica de la razón práctica, edición bilingüe, trad. de Dulce María Granja Castro, FCE/UAM/UNAM, México, 2005.

Kritik der reinen Vernunft-Crítica de la razón pura, edición bilingüe, trad. y ed. de Mario Caimi, FCE/UAM/UNAM, México, 2009.

Kritik der Urteilskraft, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974.

Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, en *Was ist Aufklärung?*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1995.

Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können-Prologómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia, edición bilingüe, trad. de Mario Caimi, Istmo, Madrid, 1999.

Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie, en *Was ist Aufklärung?*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1995.

Was heist: sich im Denken orientieren?, en *Was ist Aufklärung?,* Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1995.

Traducciones al español (con la traducción al inglés entre paréntesis) utilizadas en la elaboración de este trabajo. En caso de no existir una traducción al español se cita la traducción al inglés.

A new Elucidation of the first Principles of metaphysical Cognition, en *Theoretical Philosophy, 1755-1770*, trad. y ed. de David Walford y Ralf Meerbote, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

A Note to Physicians, trad. de Günter Zöller, en *Anthropology, History and Education*, ed. de Robert B. Louden y Günter Zöller, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

An Attempt at some Reflections on Optimism, en *Theoretical Philosophy, 1755-1770*, trad. y ed. de David Walford y Ralf Meerbote, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Antropología en sentido pragmático, trad. de José Gaos, Revista de Occidente, Madrid, 1935 (*Anthropology from a pragmatic Point of View*, trad. de Robert B. Louden, en *Anthropology, History and Education*, ed. de Robert B. Louden y Günter Zöller, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2007).

Anuncio de la próxima conclusión de un tratado para la paz perpetua en la filosofía, en *En defensa de la Ilustración*, trad. de Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Alba, Barcelona, 1999 (*Proclamation of the imminent Conclusion of a Treaty of perpetual Peace in Philosophy,* trad. de Peter Heath, en *Theoretical Philosophy after 1781*, ed. de Henry Allison y Peter Heath, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2002).

Attempt to introduce the Concept of negative Magnitudes into Philosophy, en *Theoretical Philosophy 1755-1770*, trad. y ed. de David Walford y Ralf Meerbote, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Comienzo presunto de la historia humana, en *En defensa de la Ilustración*, trad. de Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Alba, Barcelona, 1999 (*Conjectural Beginning of human History*, trad. de Allen W. Wood, en *Anthropology, History and Education*, ed. de Robert B. Louden y Günter Zöller, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2007).

Concerning the ultimate Ground of the Differentiation of Directions in Space, en *Theoretical Philosophy 1755-1770*, trad. y ed. de David Walford y Ralf Meerbote, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Correspondence, trad. y ed. de Arnulf Zweig, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

Crítica de la razón práctica, trad. de Roberto R. Aramayo, Alianza, Madrid, 2009 (*Critique of Practical Reason*, en *Practical Philosophy*, trad. y ed. de Mary J. Gregor, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 1999).

Crítica de la razón pura, trad. de Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, 2002 (*Critique of pure Reason*, trad. y ed. de Paul Guyer y Allen W. Wood, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2000).

Crítica del Juicio, trad. de Manuel García Morente, Editorial Porrúa, México, 2003 (*Critique of the Power of Judgement*, trad. de Paul Guyer y Eric Matthews, ed. de Paul Guyer, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2001).

De un tono distinguido, recientemente ensalzado en la filosofía, en *En defensa de la Ilustración*, trad. de Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Alba, Barcelona, 1999 (*On a recently prominent Tone of Superiority in Philosophy,* trad. de Peter Heath, en *Theoretical Philosophy after 1781*, ed. de Henry Allison y Peter Heath, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2002).

Determinación del concepto de una raza humana, en *En defensa de la Ilustración,* trad. de Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Alba, Barcelona, 1999 (*Determination of the Concept of a human Race*, trad. de Holly Wilson y Günter Zöller, en *Anthropology, History and Education*, ed. de Robert B. Louden y Günter Zöller, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2007).

Dreams of a Spirit-Seer elucidated by Dreams of Metaphysics, en *Theoretical Philosophy 1755-1770*, trad. y ed. de David Walford y Ralf Meerbote, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

El fin de todas las cosas, en *En defensa de la Ilustración*, trad. de Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Alba, Barcelona, 1999 (*The End of all Things*, en *Religion and rational Theology*, trad. y ed. de Allen W. Wood y George di Giovanni, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2001).

Essay on the Maladies of the Head, trad. de Holly Wilson, en *Anthropology, History and Education*, ed. de Robert B. Louden y Günter Zöller, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

Essays regarding the Philanthropinum, trad. de Robert B. Louden, en *Anthropology, History and Education*, ed. de Robert B. Louden y Günter Zöller, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

From Soemmerring's 'On the Organ of the Soul', trad. de Arnulf Zweig, en *Anthropology, History and Education*, ed. de Robert B. Louden y Günter Zöller, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

Fundamentación de la metafísica de las costumbres, trad. de Manuel García Morente, Editorial Porrúa, México, 2003 (*Groundwork of the Metaphysics of Morals*, en *Practical Philosophy*, trad. y ed. de Mary J. Gregor, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 1999).

Idea de una historia universal con propósito cosmopolita, en *En defensa de la Ilustración*, trad. de Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Alba, Barcelona, 1999 (*Idea for a universal History with a cosmopolitan Aim*, trad. de Allen W. Wood, en *Anthropology, History and Education*, ed. de Robert B. Louden y Günter Zöller, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2007).

Inquiry concerning the Distinctness of the Principles of natural Theology and Morality, en *Theoretical Philosophy 1755-1770*, trad. y ed. de David Walford y Ralf Meerbote, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Kraus's Review of Ulrich's 'Eleutheriology', en *Practical Philosophy*, trad. y ed. de Mary J.Gregor, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

La contienda entre las facultades de Filosofía y Teología, trad. de Roberto Rodríguez Aramayo, Trotta, Madrid, 1999 (*The Conflict of the Faculties*, en *Religion and rational Theology*, trad. y ed. de Allen W. Wood y George Di Giovanni, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2001).

La religión dentro de los límites de la mera razón, trad. de Felipe Martínez Marzoa, Alianza, Madrid, 2007 (*Religion within the Bounds of mere Reason*, en *Religion and rational Theology*, trad. y ed. de Allen W. Wood y George Di Giovanni, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2001).

Lecciones sobre la filosofía de la religión, trad. de Alejandro del Río y Enrique Romerales, Akal, Madrid, 2000 (*Lectures on the philosophical Doctrine of Religion*, en *Religion and rational Theology*, trad. y ed. de Allen W. Wood y George Di Giovanni, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2001).

Lectures on Ethics, trad. de Peter Heath, ed. de Peter Heath y J. B. Schneewind, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

Lectures on Logic, trad. y ed. de J. Michael Young, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

Lectures on Metaphysics, trad. y ed. de Karl Ameriks y Steve Naragon, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

Lectures on Pedagogy, trad. de Robert B. Louden, en *Anthropology, History and Education*, ed. de Robert B. Louden y Günter Zöller, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

Lógica. Un manual de lecciones (ed. original de J.B.Jäsche), trad. de María Jesús Vázquez Lobeiras, Akal, Madrid, 2000 (*Logic*, trad. de Robert S. Hartman y Wolfgang Schwarz, Dover, New York, 1988).

M. Immanuel Kant's Announcement of the Programme of his Lectures for the winter Semester 1765-1766, en *Theoretical Philosophy 1755-1770*, trad. y ed. de David Walford y Ralf Meerbote, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Metafísica de las costumbres, trad. de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Tecnos, Madrid, 1999 (*The Metaphysics of Morals*, en *Practical Philosophy*, trad. y ed. de Mary J. Gregor, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 1999).

Notes and Fragments, trad. de Curtis Bowman, Paul Guyer y Frederick Rauscher, ed. de Paul Guyer, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime, trad. de Manuel García Morente, Editorial Porrúa, México, 2003 (*Observations on the Feeling of the Beautiful and the Sublime*, trad. de Paul Guyer, en *Anthropology, History and Education*, ed. de Robert B. Louden y Günter Zöller, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2007).

On a Discovery whereby any new Critique of pure Reason is to be made superfluous by an older One, trad. de Henry Allison, en *Theoretical Philosophy after 1781*, ed. de Henry Allison y Peter Heath, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

On the Form and Principles of the sensible and the intelligible World (Inaugural Dissertation), en *Theoretical Philosophy 1755-1770*, trad. y ed. de David Walford y Ralf Meerbote, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

On the Philosophers' Medicine of the Body, trad. de Mary J. Gregor, en *Anthropology, History and Education*, ed. de Robert B. Louden y Günter Zöller, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

On the Wrongfulness of unauthorized Publication of Books, en *Practical Philosophy*, trad. y ed. de Mary J. Gregor, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

Paz perpetua. Un esbozo filosófico, en *En defensa de la Ilustración*, trad. de Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Alba, Barcelona, 1999 (*Toward perpetual Peace*, en *Practical Philosophy*, trad. y ed. de Mary J. Gregor, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 1999).

Postscript to Christian Gottlieb Mielcke's Lithuanian-German and German-Lithuanian Dictionary, trad. de Günter Zöller, en *Anthropology, History and Education*, ed. de Robert B. Louden y Günter Zöller, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

Preface to Reinhold Bernhard Jachmann's 'Examination of the Kantian Philosophy of Religion', en *Religion and rational Theology*, trad. y ed. de Allen W. Wood y George Di Giovanni, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza, trad. de Samuel Nemirovsky, UNAM, México, 1993 (*Metaphysical Foundations of natural Science,* trad. de Michael Friedman, en *Theoretical Philosophy after 1781*, ed. de Henry Allison y Peter Heath, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2002).

Prolegómenos a toda metafísica del futuro, trad. de Julián Besteiro, Losada, Buenos Aires, 2005 (*Prolegomena to any future Metaphysics that will be able to come forward as Science,* trad. de Gary Hatfield, en *Theoretical Philosophy after 1781*, ed. de Henry Allison y Peter Heath, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2002).

¿Qué significa orientarse en el pensamiento?, en *En defensa de la Ilustración,* trad. de Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Alba, Barcelona, 1999 (*What does it mean to orient Oneself in Thinking,* en *Religion and rational Theology*, trad. y ed. de Allen W. Wood y George Di Giovanni, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2001).

Recensión de las "Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad" de Johann Gottfried Herder, en *En defensa de la Ilustración,* trad. de Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Alba, Barcelona, 1999 (*Review of J. G. Herder's Ideas for the Philosophy of the History of Humanity. Parts 1 and 2*, trad. de Allen W. Wood, en *Anthropology, History and Education*, ed. de Robert B. Louden y Günter Zöller, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2007).

Reflexiones sobre la filosofía moral, trad. de José G. Santos Herceg, Sígueme, Salamanca, 2004.

Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor, en *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, trad. de Concha Roldán Panadero y Roberto R. Aramayo, Cátedra, Madrid, 2005.

Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?, en *En defensa de la Ilustración*, trad. de Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Alba, Barcelona, 1999 (*An Answer to the Question: What is Enlightenment?*, en *Practical Philosophy*, trad. y ed. de Mary J. Gregor, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 1999).

Review of Gottlieb Hufeland's 'Essay on the Principle of natural Right', en *Practical Philosophy*, trad. y ed. de Mary J. Gregor, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

Review of Moscati's Work 'Of the corporeal essential Differences between the Structure of Animals and Humans', trad. de Günter Zöller, en *Anthropology, History and Education*, ed. de Robert B. Louden y Günter Zöller, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

Review of Schulz's 'Attempt at an Introduction to a Doctrine of Morals for all human Beings regardless of different Religions', en *Practical Philosophy*, trad. y ed. de Mary J. Gregor, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

Settlement of a mathematical Dispute founded on Misunderstanding, trad. de Peter Heath, en *Theoretical Philosophy after 1781*, ed. de Henry Allison y Peter Heath, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en la teodicea, en *En defensa de la Ilustración,* trad. de Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Alba, Barcelona, 1999 (*On the Miscarriage of all philosophical Trials in Theodicy*, en *Religion and rational Theology*, trad. y ed. de Allen W. Wood y George Di Giovanni, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2001).

Sobre el tópico: Esto puede ser correcto en teoría, pero no vale para la práctica, en *En defensa de la Ilustración,* trad. de Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Alba, Barcelona, 1999 (*On the common Saying: That may be correct in Theory, but it is of no Use in Practice,* en *Practical Philosophy*, trad. y ed. de Mary J. Gregor, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 1999).

Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía, en *En defensa de la Ilustración,* trad. de Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Alba, Barcelona, 1999 (*On the Use of teleological Principles in Philosophy*, trad. de Günter Zöller, en *Anthropology, History and Education*, ed. de Robert B. Louden y Günter Zöller, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2007).

Sobre la impresión de libros: dos cartas al señor Friedrich Nicolai, en *En defensa de la Ilustración,* trad. de Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Alba, Barcelona, 1999 (*On turning out Books. Two Letters to Mr. Friedrich Nicolai from Immanuel Kant*, en *Practical Philosophy*, trad. y ed. de Mary J. Gregor, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 1999).

Sobre un presunto derecho a mentir por filantropía, en *En defensa de la Ilustración,* trad. de Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Alba, Barcelona, 1999 (*On a supposed Right to lie from Philanthropy,* trad. y ed. de Mary J. Gregor, en *Practical Philosophy*, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 1999).

Some Remarks on Ludwig Heinrich Jakob's Examination of Mendelssohn's 'Morning Hours', trad. de Günter Zöller, en *Anthropology, History and Education*, ed. de Robert B. Louden y Günter Zöller, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

The Employment in natural Philosophy of Metaphysics combined with Geometry, of which Sample 1 contains the physical Monadology, en *Theoretical Philosophy 1755-1770*, trad. y ed. de David Walford y Ralf Meerbote, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

The false Subtlety of the four syllogistic Figures, en *Theoretical Philosophy 1755-1770*, trad. y ed. de David Walford y Ralf Meerbote, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

The only possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God, en *Theoretical Philosophy 1755-1770*, trad. y ed. de David Walford y Ralf Meerbote, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (Opus Postumum), trad. de Félix Duque, Anthropos, Barcelona, 1991 (*Opus postumum*, trad. de Eckart Förster y Michael Rosen, ed. de Eckart Förster, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 1993).

Universal natural History and Theory of the Heavens, trad. de Stanley L. Jaki, The Scottish Academic Press, Edinburgh, 1981.

What real Progress has Metaphysics made in Germany since the Time of Leibniz and Wolff?, trad. de Peter Heath, en *Theoretical Philosophy after 1781*, ed. de Henry Allison y Peter Heath, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

2. La teoría del conocimiento en la filosofía crítica de Kant

Abela, Paul, *Kant's empirical Realism*, Clarendon Press, Oxford, 2002.

Adorno, Theodor W., *Kant's Critique of pure Reason*, trad. de Rodney Livingstone, ed. de Rolf Tiedemann, Polity Press, Cambridge, 2001.

Allison, Henry E., *Kant's transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, Yale University Press, New Haven, 1983.

_____, "Kant's Antinomy of teleological Judgement", *Southern Journal of Philosophy*, núm. 30, 1991, pp. 25-42.

_____, *Idealism and Freedom. Essays on Kant's theoretical and practical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

Altman, Matthew C., *A Companion to Kant's Critique of pure Reason*, Westview Press, Boulder, Colorado, 2008.

Ameriks, Karl, "Kant and Mind", *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, vols. I-2, ed. de Hoke Robinson, Marquette University Press, Milwaukee, 1995.

_____, *Kant's Theory of Mind. An Analysis of the Paralogisms of pure Reason*, Clarendon Press, Oxford, 2000.

_____, *Interpreting Kant's Critiques*, Clarendon Press, Oxford, 2003.

_____, *Kant and the historical Turn. Philosophy as critical Interpretation*, Oxford University Press, Oxford, 2006.

Azm, Al, *The Origins of Kant's Thinking in the Antinomies*, Oxford University Press, Oxford, 1972.

Bayne, Steven, *Kant on Causation, On the fivefold Routes to the Principle of Causation*, State University of New York Press, Albany, 2004.

Beck, Lewis White, *Studies in the Philosophy of Kant*, Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1965.

_____, *Selected Essays on Kant*, ed. de Hoke Robinson, vol. 6, *North American Kant Society Studies in Philosophy*, University of Rochester Press, Rochester, New York, 2002.

Beiser, Frederick C., *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1987.

_____, *German Idealism. The Struggle against Subjectivism, 1781-1801*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2002.

Bencivenga, Ermanno, *Kant's Copernican Revolution*, Oxford University Press, Oxford, 1987.

_____, *My Kantian Ways*, University of California Press, Berkeley, 1995.

Bennett, Jonathan, *Kant's Analytic*, Cambridge University Press, Cambridge 1966.

_____, *Kant's Dialectic*, Cambridge University Press, Cambridge, 1974.

Besteiro, Julián, *Los juicios sintéticos a priori*, Editorial Porrúa, México, 2009.

Bird, Graham, *Kant's Theory of Knowledge*, Routledge and Kegan Paul, London, 1962.

_____, *The revolutionary Kant. A Commentary on the Critique of pure Reason*, Open Court, Chicago, 2006.

Blackburn, Simon, *Think. A compelling Introduction to Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1999.

Blanco Regueira, José, *Sobre la teoría kantiana de la imaginación transcendental*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 1981.

Brook, Andrew, *Kant and the Mind*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Buchdahl, Gerd, "The relationship between Understanding and Reason in the Architectonic of Kant's Philosophy", *Proceedings of the Aristotelian Society*, núm 67, 1966-1967.

Burnham, Douglas, *An Introduction to Kant's Critique of Judgement*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2000.

Butts, R., "Teleology and scientific Method in Kant's *Critique of Judgement*", *Nous*, núm. 24, 1990, pp. 1-16.

Cabrera, Isabel, "El espacio kantiano: interpretaciones recientes", *Dianoia. Anuario de Filosofía*, México, XL, 1994.

_____, "Conocimiento necesario en Kant", *Dianoia. Anuario de Filosofía*, México, XLI, 1995.

_____, (comp.), *Argumentos transcendentales*, UNAM, México, 1999.

Caimi, Mario, "On a non-regulative Function of the Ideal of pure Reason, *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, vols. I-2, ed. de Hoke Robinson, Marquette University Press, Milwaukee, 1995.

Caird, Edward, *The critical Philosophy of Immanual Kant*, Glasgow, 1990.

Cassirer, H. W., *A Commentary on Kant's Critique of Judgement*, Methuen, London, 1938.

_____, *Kant's first Critique. An Appraisal of the permanent Significance of Kant's Critique of pure Reason*, George Allen and Unwin, London, 1968.

Caygill, Howard, *A Kant Dictionary*, Blackwell Publishers, Oxford, 2004.

Chadwick, Ruth y Clive Cazeaux (eds.), *Kant's Critique of Judgement*, vol. 4, Immanuel Kant: Critical Assessments, Routledge, New York, 1992.

Cleeve, James Van, *Problems from Kant*, Oxford University Press, Oxford and New York, 1999.

_____, "The Ideality of Time", *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, vols. I-2, ed. de Hoke Robinson, Marquette University Press, Milwaukee, 1995.

Collins, Arthur W., *Possible Experience. Understanding Kant's Critique of pure Reason*, University of California Press, Berkeley, 1999.

Colomer, Eusebi, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. Tomo 1: La filosofía transcendental: Kant*, Herder, Barcelona, 2001.

Deleuze, Gilles, *La filosofía crítica de Kant*, Cátedra, Madrid, 2007.

Dörflinger, Bernd, "The underlying Teleology of the first *Critique*", *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, vol. I-2, ed. de Hoke Robinson, Marquette University, Milwaukee, 1995.

Eco, Umberto, *Kant and the Platypus. Essays on Language and Cognition*, Secker & Warburg, London, 1999.

Ewing, A., *A short Commentary on Kant's Critique of pure Reason*, Methuen, London, 1950.

Fenves, Peter D. (ed.), *Raising the Tone of Philosophy. Late Essays by Immanuel Kant, transformative Critique by Jacques Derrida*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1999.

Fernández-Armesto, Felipe, *Truth. A History and a Guide for the Perplexed,* Thomas Dunne Books, New York, 1997.

Findlay, John, *Kant and the transcendental Object*, Oxford University Press, Oxford, 1982.

Förster, Eckhart (ed.), *Kant's transcendental Deductions. The three Critiques and the Opus postumum*, Stanford University Press, California, 1989.

_____, *Kant's final Synthesis. An Essay on the Opus postumum*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2000.

Forster, Michael N., *Kant and Skepticism*, Princeton University Press, Princeton, 2008.

Gaos, José, *De Descartes a Marx. Estudios y notas de historia de la filosofía, Obras completas,* vol. 4, UNAM, México, 1997.

García Belsunce, Eduardo, *Cuestiones kantianas. Y un opúsculo de Kant*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2007.

García Morente, Manuel, *Lecciones preliminares de filosofía*, Editorial Porrúa, México, 2000.

Genova A. C., "Aesthetic Justification and systematic Unity in Kant's third *Critique*", *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*, vol. II-2, ed. de Gerhard Funke y Thomas Seebohm, University of America Press, Washington, D.C., 1989.

Ginsborg, Hannah, *The Role of Taste in Kant's Theory of Cognition*, Garland, New York, 1990.

Goldmann, Lucien, *Introducción a la filosofía de Kant. Hombre, comunidad y mundo*, trad. de José Luis Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires, 1998.

Gram, Moltke (comp.), *Interpreting Kant*, University of Iowa Press, Iowa, 1982.

Granja Castro, Dulce María, *Kant en español*, UNAM/UAM, México, 1997.

Grier, Michelle, *Kant's Doctrine of transcendental Illusion*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004 [Kindle edition].

Guyer, Paul, *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.

_____ (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

_____ (ed.), *The Cambridge Companion to Kant and modern Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

Heidegger, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, México, 1996.

Henrich, Dieter, *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*, ed. de David S. Pacini, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2003.

Hessen, Juan, *Teoría del conocimiento*, Editorial Porrúa, México, 2009.

Höffe, Otfried, *Immanuel Kant*, trad. de Marshall Farrier, State University of New York, Albany, 1994.

Jaspers, Karl, *Kant*, Harcourt Brace and Company, San Diego, 1962.

Kemp Smith, Norman, *A Commentary to Kant's Critique of pure Reason*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2003.

Kennington, Richard (ed.), *The Philosophy of Emmanuel Kant*, Catholic University Press of America, Washington, D.C., 1985.

Kitcher, Patricia, *Kant's Critique of pure Reason: critical Essays*, Rowman and Littlefield, Lanham, 1998.

Körner, S., *Kant*, Penguin, Harmonsworth, 1955.

Lacroix, Jean, *Kant y el kantismo,* Cruz O., México, s/f.

Leyva, Gustavo, "La teoría crítica en México", *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, México, núms.11-12, diciembre/2001.

Llano Cifuentes, Alejandro, *Fenómeno y trascendencia en Kant*, Universidad de Navarra, Pamplona, 2002.

Longuenesse, Béatrice, "The transcendental Ideal and the Unity of the critical System", *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, Vols. I-2, ed. de Hoke Robinson, Marquette University Press, Milwaukee, 1995.

_____, *Kant and the Capacity to judge. Sensibility and Discursivity in the transcendental Analytic of the Critique of pure Reason*, Princeton University Press, Princeton, 1998.

Makkreel, Rudolf A., "The Role of Synthesis in the *Critique of Judgement*", *Proceedings of the Sixth International Kant Congress,* vol. II-2, ed. de Gerhard Funke y Thomas Seebohm, University Press of America, Washington, D.C., 1989.

_____, *Imagination and Interpretation in Kant. The hermeneutical Import of the Critique of Judgement*, University of Chicago Press, Chicago, 1990.

_____ y Sebastian Luft (eds.), *Neo-Kantianism in contemporary Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington, Indiana, 2010.

Maldonado, Rebeca, *Kant. La razón estremecida*, UNAM, México, 2009.

Marshall, John; "Syntheticity of the categorical Imperative", *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*, vol. II-2, ed. de Gerhard Funke y Thomas Seebohm, University Press of America, Washington. D.C. 1989.

Martínez Marzoa, Felipe, *Releer a Kant*, Anthropos, Barcelona, 1992.

Meerbote, Ralf, "Function and Purpose in Kant's Theory of Knowledge", *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, vols. I-2, ed. de Hoke Robinson, Marquette University Press, Milwaukee, 1995.

Melnik, Arthur, *Kant's Analogies of Experience*, University of Chicago Press, Chicago, 1973.

Messer, Augusto, *El realismo crítico*, Editorial Porrúa, México, 2009.

Muguerza, Javier y Roberto Rodríguez Aramayo, *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón pura*, Tecnos, Madrid, 1989.

Neiman, Susan, *The Unity of Reason. Rereading Kant*, Oxford University Press, New York, 1997.

Nuzzo, Angelica, *Kant and the Unity of Reason*, Purdue University Press, West Lafaytte, 2005

Paton, H. J., *Kant's Metaphysic of Experience. A Commentary on the first Half of the Kritik der reinen Vernunft*, 2 vols., George Allen and Unwin, London, 1936.

Pippin, Robert B., *Kant's Theory of Form: an Essay on the Critique of pure Reason*, Yale University Press, New Haven, 1982.

_____, "Apperception and the Difference between Kantian and Hegelian Idealism", *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*, vol. II-2, ed. de Gerhard Funke y Thomas Seebohm, University Press of America, Washington, D.C., 1989.

_____, *The Persistence of Subjectivity: on the Kantian Aftermath*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

Ponce, Margarita, *La explicación teleológica*, UNAM, México, 1987.

Prauss, Gerold, *Kant und der Problem der Dinge an sich*, Bouvier Verlag, Bonn, 1989.

Reboul, Olivier, *Nietzsche, crítico de Kant*, trad. de Julio Quesada y José Lasaga, Anthropos/ UAM, Barcelona, 1993.

Reguera, Isidoro, *La lógica kantiana*, La Balsa de Medusa, núm. 26, Visor, Madrid, 1989.

Rehberg, Andrea y Rachel Jones (eds.), *The Matter of Critique: Readings in Kant's Philosophy*, Clinamen Press, Manchester, 2000.

Reinhold, Karl Leonhard, *Letters on the Kantian Philosophy*, trad. de James Hebbeler, ed. de Karl Ameriks, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

Rescher, Nicholas, *Kant and the Reach of Reason. Studies in Kant's Theory of rational Systematisation*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

Rockmore, Tom, *In Kant's Wake. Philosophy in the twentieth Century*, Blackwell Press, Oxford, 2006.

_____, *Kant and Idealism*, Yale University Press, New Haven, 2007.

_____, *Kant and Phenomenology*, University of Chicago Press, Chicago, 2011.

Rosenberg, Jay F., *Accessing Kant. A relaxed Introduction to the Critique of pure Reason*, Clarendon Press, Oxford, 2005.

Savile, Anthony, *Kant's Critique of pure Reason, An Orientation to the central Theme*, Blackwell Publishing, Oxford, 2005.

Schaper, E. y Will Vossenkuhl (eds.), *Arguments from Kant*, Oxford, s/f.

Schrader, G., "The Status of teleological Judgement in the critical Philosophy" *Kant-Studien*, núm. 45, 1953-1954, pp. 204-235.

Sedgwick, Sally (ed.), *The Reception of Kant's critical Philosophy. Fichte, Schelling & Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

_____, *Hegel's Critique of Kant. From Dichotomy to Identity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012.

Shore, Eduardo, *Entender a Kant. La cosa en sí en la Crítica de la razón pura*, Biblos, Buenos Aires, 2001.

Simmel, G., *Kant*, Duncker und Humbolt, Leipzig, 1904.

Stepanenko, Pedro, *Categorías y autoconciencia en Kant. Antecedentes y objetivos de la deducción transcendental de las categorías*, UNAM, México, 2000.

Stern, Robert (ed.), *Transcendental Arguments: Problems and Perspectives*, Clarendon Press, Oxford, 1999.

Strawson, P. F., *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of pure Reason*, Routledge, London, 1993.

Sturma, Dieter, "Self-Consciousness and the Philosophy of Mind: a Kantian Reconsideration", *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, vols. I-2, ed. de Hoke Robinson, Marquette University Press, Milwaukee, 1995.

Tufts, J. H., *The Sources and Development of Kant's Teleology*, University of Chicago Press, Chicago, 1892.

Vaihinger, Hans, *Philosophy of as if*, Kegan Paul, London, 1924.

Villacañas, J. L., V. Bozal, Francisca Pérez C. *et al.*, *Estudios sobre la Crítica del Juicio*, CSIC, Madrid, 1990.

Walker, Ralph, *Kant*, Routledge and Kegan Paul, London, 1978.

Walker R. C. S., (ed.), *Kant on pure Reason*, Oxford, 1982.

Walsh, W. H., *Kant's Criticism of Metaphysics*, University of Edinburgh Press, Edinburgh, 1997.

Watkins, Eric, *Kant and the Metaphysics of Causality*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

Weldon, T. D., *Kant's Critique of pure Reason*, Oxford University Press, Oxford, 1958.

Westphal, Kenneth, *Kant's transcendental Proof of Realism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

Wilkerson, T. E., *Kant's Critique of pure Reason*, Oxford University Press, Oxford, 1976.

Wood, Allen W., *Kant*, Blackwell Publishing, Oxford, 2005.

Zizek, Slavoj, *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*, Duke University Press, Durham, N. C., 1993.

3. La filosofía práctica y la teoría de la acción de Kant

Acton, B., *Kant's moral Philosophy*, Macmillan, London, 1970.

Adorno, Theodor W., *Problems of moral Philosophy*, trad. de Rodney Livingstone, ed. de Thomas Schröder, Polity Press, Cambridge, 2000.

Allison, Henry, "The hidden Circle in Groundwork III", *Proceedings of the Sixth International Kant Congress,* vol. II-2, ed. de Gerhard Funke y Thomas M. Seebohm, University Press of America, Washington, D. C., 1989.

Ameriks, Karl, *Kant and the Fate of Autonomy: Problems in the Appropriation of the critical Philosophy*, Cambridge University, Cambridge, 2000.

Aramayo, R., *Immanuel Kant: La utopía como emancipación del azar*, EDAF, Madrid, 2001.

Arana, Juan, *Los filósofos y la libertad. Necesidad natural y autonomía de la voluntad*, Síntesis, Madrid, s/f.

Atwell, John E., *Ends and Principles in Kant's moral Thought*, Martinus Nijhoff, Dordrecht, 1968.

_____, "Kant and the Duty to promote Others' Happiness", *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, vol. I-2, ed. de Hoke Robinson, Marquette University Press, Milwaukee, 1995.

Audi, Robert, *Moral Knowledge and ethical Character*, Oxford University Press, Oxford, 1997.

Aune, Bruce, *Kant's Theory of Morals*, Princeton University Press, Princeton, 1979.

Baron, Marcia, *Kantian Ethics almost without Apology*, Cornell University Press, Ithaca, 1995.

_____, "Sympathy and Coldness: Kant on the Stoic and the Sage", *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, vol. I-2, ed. de Hoke Robinson, Marquette University Press, Milwaukee, 1995.

Beck, Lewis White, *A Commentary on Kant's Critique of practical Reason*, University of Chicago Press, Chicago, 1960.

Bernstein, Richard, *El mal radical*, Fineo, México, 2006.

Blackburn, Simon, *Being good. A short Introduction to Ethics*, Oxford University Press, Oxford, 2002.

Carnois, Bernard, *The Coherence of Kant's Doctrine of Freedom*, University of Chicago Press, Chicago, 1987.

Darwall, Stephen, *Impartial Reason*, Cornell University Press, Ithaca, 1983.

Delbos, Victor, *La philosophie pratique de Kant*, Presses Universitaires de France, París, 1969.

Di Castro, Elisabetta, *La razón desencantada. Un acercamiento a la teoría de la elección racional*, UNAM, México, 2002.

Di Giovanni, George, "Free Choice and radical Evil: the Irrationalism of Kant's moral Theory", *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*, vol. II-2, ed. de Gerhard Funke y Thomas Seebohm, University Press of America, Washington, D. C., 1989.

Engstrom, Stephen; "The Concept of the highest Good in Kant's moral Theory", *Philosophy and phenomenological Research*, 4 (1992).

_____ y Jennifer Whiting (eds.), *Aristotle, Kant, and the Stoics: rethinking Happiness and Duty*, Cambridge University Press, Cambridge, Mass., 1996.

Frierson, Patrick R., *Freedom and Anthropology in Kant's moral Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Gellner, Ernest, *The Legitimation of Belief*, Cambridge University Press, Cambridge, 1974.

Guevara, Daniel, *Kant's Theory of moral Motivation*, Westview Press, Boulder, 2000.

Guyer, Paul (ed.), *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. Critical Essays*, Rowman and Littlefield, Lanham, Maryland, 1998.

Hare, John E., *The moral Gap: Kantian Ethics, human Limits, and God's Assistance*, Clarendon, Oxford, 1996.

Hare, R. M., *Freedom and Reason*, Oxford, 1963.

Herman, Barbara, *The practice of moral Judgement*, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1993.

_____, "Could it be worth thinking about Kant on Sex and Marriage?", *A Mind of one's own; feminist Essays on Reason and Objectivity*, ed. de Louise M. Anthony y Charlotte Witt, Westview Press, Boulder, 1993.

Hill, Thomas E. Jr.; *Dignity and practical Reason in Kant's moral Theory*, Cornell University, Ithaca, New York, 1992.

Hösle, Vittorio; "The Greatness and Limits of Kant's practical Philosophy", *Graduate Faculty Philosophy Journal*, núm. 13, 1990.

Hudson, W. D., (ed.), *The is-ought Question*, London, 1969.

Innerarty, Carmen, *Teoría kantiana de la acción*, EUNSA, Navarra, 1995.

Iracheta Hernández, Francisco, "Deber y finalidad en la ética de Kant", *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, núm. 18, México, 2007.

Iribarne, Julia Valentina, *La libertad en Kant. Alcances éticos y connotaciones metafísicas*, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1981.

Jensen, Henning; "Kant on over Determination, indirect Duties and moral Worth", *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*, vol. II-2, ed. de Gerhard Funke y Thomas Seebohm, University Press of America, Washington, D. C., 1989.

Kalinnikov, L. A., "What Sense is concealed in the Postulates of practical Reason?", *Proceedings of the Sixth International Kant Congress,* vol. II-2, ed. de Gerhard Funke y Thomas Seebohm, University Press of America, Washington, D. C., 1989.

Kofman, S., "The Economy of Respect: Kant and Respect for Women", *Social Research*, núm. 49, 1982, pp. 383-404.

Korsgaard, Christine M., *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

Langthaler, Rudolf, "Zu Kants Idee der 'Praktischen Teleologie'", *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, vol. I-2, ed. de Hoke Robinson, Marquette University Press, Milwaukee, 1995.

Langton, Rae, *Kantian Humility*, Oxford University Press, Oxford, 1998.

Loades, A. L., *Kant and Job's Comforters*, Avero Publications, Newcastle upon Tyne, 1985.

Louden, Robert B., *Kant's impure Ethics. From rational Beings to human Beings*, Oxford University Press, Oxford, 2000.

Moore, A. W., *Noble in Reason, infinite in Faculty. Themes and Variations in Kant's moral and religious Philosophy*, Routledge, Abingdon, 2003.

Morgan, Diane, *Kant Trouble. The Obscurities of the Enlightened*, Routledge, London, 2000.

Mulholland, Leslie A., "Value and Ontology in Kant's Concept of the End in itself", *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*, vol. II-2, ed. de Gerhard Funke y Thomas Seebohm, University Press of America, Washington, D. C., 1989.

Munzel, Felicitas G., *Kant's Conception of moral Character. The 'critical' Link of Morality, Anthropology, and reflective Judgement*, University of Chicago Press, Chicago, 1999.

Murdoch, Iris, *The Sovereignty of Good*, Routledge and Kegan Paul, London, 1970.

Nakajima, Yoshimichi, "Transcendental Freedom and practical Freedom", *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*, vol. II-2, ed. de Gerhard Funke y Thomas Seebohm, University Press of America, Washington, D. C., 1989.

Neiman, Susan, *Evil in modern Thought: an alternative History of Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, 2002.

_____, *Moral Clarity. A Guide for grown-up Idealists*, Harcourt, Orlando, 2008.

_____, "Understanding the Unconditional", *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, vol. I-2, ed. de Hoke Robinson, Marquette University Press, Milwaukee, 1995.

Nussbaum, Martha C., *The Fragility of Goodness*, Cambridge University Press Cambridge, 1986.

O'Neill, Onora, *Acting on Principal: an Essay on Kantian Ethics*, Columbia University Press, New York, 1975.

_____, *Constructions of Reason. Explorations of Kant's practical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

Onfray, Michel, *El sueño de Eichmann*, Gedisa, Barcelona, 2009.

Paton, H. J., *In Defence of Reason*, Hutchinson, London, 1951.

_____, *The Categorical Imperative. A study in Kant's moral Philosophy*, Hutchinson, London, 1967.

_____, *The moral Law*, Hutchinson University Library, London, 1972.

Rawls, John, *Lectures on the History of moral Philosophy*, ed. de Barbara Herman, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2000.

Reath, Andrews; *Agency and Autonomy in Kant's moral Theory. Selected Essays*, Clarendon Press, Oxford, 2006.

_____ y Jens Timmermann (eds.), *Kant's Critique of practical Reason. A critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.

Roulier, Scott M.; *Kantian Virtue at the Intersection of Politics and Nature. The Vale of Soul-Making*, vol. 7, North American Kant Society Studies in Philosophy, University of Rochester Press, Rochester, 2004.

Salmerón, Ana María, *La herencia de Aristóteles y Kant en la educación moral*, Desclée de Brouwer, Barcelona, 2000.

Schlipp, Paul A., *Kant's pre-critical Ethics*, Thoemmes, Bristol, 1998.

Schott, Robin May (ed.), *Feminist Interpretations of Immanuel Kant*, Pennsylvania State University Press, University Park, 1997.

Sedgwick, Sally, "Can Kant's Ethics survive the feminist Critique?", *Pacific Philosophical Quarterly*, núm. 71, 1990.

_____, *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals, An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

Serrano Gómez, Enrique, "Sobre el libre arbitrio en Kant y Schopenhauer", *Dianoia. Anuario de Filosofía*, México, XLI, 1995.

Sherman, Nancy, *Making a Necessity of Virtue*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

Stevenson, Leslie y David L. Haberman, *Diez teorías sobre la naturaleza humana. Confucianismo, hinduismo, la Biblia, Platón, Kant, Marx, Freud, Sartre, Skinner, Lorenz*, trad. de Elisa Lucena, Cátedra, Madrid, 2007.

Sullivan, Roger J., "The Categorical Imperative and the natural Law", *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*, vol. II-2, ed. de Gerhard Funke y Thomas Seebohm, University Press of America, Washington, D. C., 1989.

_____, *Immanuel Kant's moral Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

_____, "Kant confronts Maquiavelli: a Pedagogy for a contemporary Course in moral Theories", *Proceedings of the Eighth International Kant Congress,* vol. I-2, ed. de Hoke Robinson, Marquette University Press, Milwaukee, 1995.

Timmermann, Jens (ed.), *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. A critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.

Wolff, R. P., (ed.), *Foundations of the Metaphysics of Morals: Text and critical Essays*, Bobbs-Meerrill, Indianapolis, 1969.

Wood, Allen W., *Kant's ethical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

Yovel, Yirmiahu (ed.), *Kant's practical Philosophy reconsidered*, Reidel, Dordrecht, 1999.

4. La filosofía de la historia y la filosofía crítica

Adorno, Theodor W., *History and Freedom. Lectures 1964-1965*, trad. de Rodney Livingstone, ed. de Rolf Tiedemann, Polity Press, Cambridge, 2006.

Aguirre Rojas, Carlos Antonio, *Antimanual del mal historiador o ¿cómo hacer hoy una buena historia crítica?*, Contrahistorias, México, 2005.

Anderson, Perry, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Siglo XXI, México, 1987.

_____, *Tras las huellas del materialismo histórico*, Siglo XXI, México, 1988.

_____, *Los fines de la historia*, Anagrama, Barcelona, 1997.

Anderson-Gold, Sharon, *Unnecessary Evil. History and moral Progress in the Philosophy of Immanuel Kant*, State University of New York Press, Albany, 2001.

Aron, R., *Introducción a la filosofía de la historia*, trad. de Angela H. de Gaos, Losada, Buenos Aires, 2006.

Attridge, D., G. Bennington y R. Young (eds.), *Poststructuralism and the Question of History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.

Auxter, Thomas, "The Teleology of Kant's ectypale World", *Proceedings of the Ottawa Congress on Kant*, University of Ottawa Press, Ottawa, 1976, pp. 488-493.

_____, *Kant's moral Teleology*, Mercer University Press, Macon, Georgia, 1982.

Beck, Lewis White (ed.), "Editor's Introduction", *Kant on History*, Macmillan, New York, 1963.

Benavides Lucas, Manuel, *Filosofía de la historia*, Síntesis, Madrid, 1994.

Bermejo Barrera, Juan Carlos, *El final de la historia. Ensayos de historia teórica*, Akal, Madrid, 1987.

_____, *Entre historia y filosofía*, Akal, Madrid, 1994.

Bloch, Marc, *Introducción a la historia*, FCE, México, 1987.

_____, *Apología para la historia o el oficio del historiador*, FCE, México, 2001.

Booth, William James; "Reason and History: Kant's other Copernican Revolution", *Kant-Studien,* núm. 74 (1983), pp. 56-71.

_____, *Interpreting the World; Kant's Philosophy of History and Politics*, University of Toronto Press, Toronto, 1986.

Braudel, F., *Escritos sobre historia*, FCE, México, 1991.

Burke, P., (ed.), *New Perspectives on historical Writing*, Polity Press, Cambridge, 1982.

Camelo, Rosa y Miguel Pastrana Flores (eds.), *La experiencia historiográfica. VII Coloquio de análisis historiográfico*, UNAM, México, 2009.

Campillo, Antonio, *Adios al progreso. Una meditación sobre la historia*, Anagrama, Barcelona, 1985.

Cannadine, David (ed.), *What is History now?*, Palgrave Macmillan, New York, 2002.

Carr, E. H., *¿Qué es la historia? Conferencias George Macaulay Trevelyan dictadas en la Universidad de Cambridge en enero-marzo de 1961*, Planeta/Seix Barral, México, 1987.

Collingwood, R. G., *The Idea of History*, Oxford University Press, Oxford, 1994.

_____, *The Principles of History and other Writings in Philosophy of History*, ed. de W. H. Dray y W. J. van der Dussen, Oxford University Press, Oxford, 2001.

Cruz, M., *La filosofía de la historia*, Piadós, Barcelona, 1991.

Danto, Arthur C.; *Analytical Philosophy of History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1968.

De Certeau, Michel, *La escritura de la historia*, Universidad Iberoamericana, México, 2006.

Despland, Michel, *Kant on History and Religion*, McGill-Queen's University Press, Montreal, 1973.

Evans, Richard J., *In Defence of History*, Granta Books, London, 2000.

Fenves, Peter D., *A peculiar Fate. Metaphysics and World-History in Kant*, Cornell University Press, Ithaca, 1991.

Ferrater Mora, José, *Cuatro visiones de la historia universal*, Alianza, Madrid, 1996.

Ferry, Luc, *The System of Philosophies of History*, trad. de Franklin Philip, University of Chicago Press, Chicago, 1992.

Galston, William; *Kant and the Problem of History*, University of Chicago Press, Chicago, 1975.

García Morente, Manuel, *Ensayos sobre el progreso*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2002.

Gardiner, P., (ed.), *The Philosophy of History*, Oxford University Press, Oxford, 1974.

Geuss, Raymond, *Morality, Culture, and History: Essays on German Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

Geyl, P., *Use and Abuse of History*, Yale University Press, New Haven, 1955.

Goldstein, Jan (ed.), *Foucault and the Writing of History*, Blackwell Press, Oxford, 1994.

Habermas, J., "Teoría del conocimiento y filosofía de la historia", *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1988.

Heller, Agnes, *Una filosofía de la historia en fragmentos*, Gedisa, Barcelona, 1999.

Hobsbawm, Eric, *On History*, Abacus, London, 2007.

Iggers, Georg G., *La ciencia histórica en el siglo XX*, trad. de Fernando Sánchez Márquez, Idea Books, Barcelona, 1998.

Jenkins, Keith, *Rethinking History*, Routledge, London, 1991.

_____ (ed.), *The postmodern Reader*, Academic Editions, London, 1992.

_____, *Why History? Ethics and Postmodernity*, Routledge, London, 1999.

Kahler, Erich, *¿Qué es la historia?*, FCE, México, 2004.

Karatani, Kojin, *Transcritique. On Kant and Marx*, The MIT Press, Cambridge, Mass., 2003.

Kelley, D. R., (ed.), *Versions of History from Antiquity to the Enlightenment*, Yale University Press, London, 1991.

_____, *Faces of History. From Herodotus to Herder*, Yale University, New Haven Press, 1998.

_____, *Fortunes of History. From Herder to Huizinga*, Yale University, New Haven Press, 2003.

_____, *Frontiers of History in the twentieth Century*, Yale University, New Haven Press, 2006.

Kelly, George A., *Idealism, Politics and History. Sources of Hegelian Thought,* Cambridge University Press, Cambridge, 2010.

Kosselek, Reinhart, *Futures past: On the Semantics of historical Time*, Cambridge, Mass., 1985.

Krasnoff, Larry, "The Fact of Politics: History and Teleology in Kant", *European Journal of Philosophy*, núm. 2, 1994.

Krieger, L., *Time´s Reasons. Philosophies of History old and new*, University of Chicago Press, Chicago, 1989.

Kubler, G., *La configuración del tiempo*, Nerea, Madrid, 1988.

Löwith, Karl, *Meaning in History*, University of Chicago Press, Chicago, 1962.

Lyotard, Jean-François, *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*, Gedisa, Barcelona, 1987.

MacGregor, Josefina (coord.), *Homenaje a Edmundo O'Gorman*, UNAM, México, 2001.

Martínez Elipe, León, *Idea de la historia. Ideología, utopía y realidad*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007.

Mateos Castro, José Antonio, "Entre filosofía e historia o filosofía de la histora: una ontología del presente", *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, núm. 18, UNAM, México, 2007.

McCullagh, C. Behan, *The Logic of History. Putting Postmodernism in Perspective*, Routledge, Abingdon, 2004.

Nisbet, Robert, *History of the Idea of Progress*, Transaction Publishers, New Brunswick, 1994.

Norris, Christopher, *What's wrong with Postmodernism, Critical Theory and the Ends of Philosophy*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, Maryland, 1990.

_____, *The Truth about Postmodernism*, Blackwell Press, Oxford, 1993.

O'Gorman, Edmundo; *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, UNAM, México, 2006.

_____, *Historiología: teoría y práctica*, ed. de Alvaro Matute, UNAM, México, 2007.

Oksenberg Rorty, Amélie y James Schmidt (eds.), *Kant's Idea for a universal History with a cosmopolitan Aim. A critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.

Pereyra, Carlos, *El sujeto de la historia*, Alianza, México, 1988.

_____ *et al.*, *Historia ¿para qué?*, Siglo XXI, México, 1998.

Philonenko, Alexis, *La théorie kantienne de l'histoire*, Vrin, Paris, 1986.

Pompa, Leon, *Human Nature and historical Knowledge. Hume, Hegel and Vico*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

_____ y W. H. Dray (eds.); *Substance and Form in History*, University of Edinburgh Press, Edinburgh, 1981.

Popper, K. R., *The open Society and its Enemies. Vol. 2. The high Tide of Prophecy: Hegel and Marx*, Routledge and Kegan Paul, London, 1962.

_____, *The Poverty of Historicism*, Routledge Classics, London, 2004.

Putnam, Hilary, *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

Raschke, Carl A., *Moral Action, God and History in the Thought of Immanuel Kant*, Dissertation Series–American Academy of Religion, núm. 5, Scholars' Press, University of Montana, Missoula, 1975.

Renfrew, Colin, *Prehistory. The Making of the human Mind*, Phoenix, London, 2007.

Rickert, H., *Introducción a los problemas de la filosofía de la historia*, Nova, Buenos Aires, 1960.

Ricoeur, Paul, *History and Truth*, Northwestern University Press, EUA, 1998.

Rorty, R., J. B. Schneewind, Q. Skinner (eds.), *Philosophy in History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984.

Rossi, Philip J., "Evil and the moral Power of God", *Proceedings of the Sixth International Kant Congress,* vol. II-2, ed. de Gerhard Funke y Thomas Seebohm, University Press of America, Washington, D. C., 1989.

_____, *The social Authority of Reason. Kant's Critique, radical Evil, and the Destiny of Humankind*, State University of New York Press, Albany, 2005.

Rüsen, Jörn (ed.), *Meaning and Representation in History*, Berghahn Books, USA, 2008.

Santiago, Teresa, *Función y crítica de la guerra en la filosofía de I. Kant,* Anthropos/UAM, Barcelona, 2004.

Schorske, Carl E., *Pensar con la historia. Ensayos sobre la transición a la modernidad*, Taurus, Madrid, 2001.

Simmel, G., *Problemas de la filosofía de la historia*, Nova, Buenos Aires, 1960.

Southgate, Beverley, *History: what and why?,* Routledge, London, 1996.

Tovar González, Leonardo, "El último kantiano", *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, núm. 18, México, 2007.

Tucker, Aviezer (ed.), *A Companion to the Philosophy of History and Historiography*, Blackwell Publishing, Chichester, 2009 [edición Kindle].

Turró, Salvi, *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant,* Anthropos/UAM, Barcelona, 1996.

Velkley, Richard L., *Freedom and the End of Reason. On the moral Foundation of Kant's critical Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago, 1989.

_____ (ed.), *The Unity of Reason: Essays on Kant's Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1994.

Vilar, Pierre, *Pensar la historia*, Instituto Mora, México, 2001.

Villacañas, José L., "*Metakritik der Vernunft versus Geschichte der Vernunft", Proceedings of the Sixth International Kant Congress*, vol. II-2, ed. de Gerhard Funke y Thomas Seebohm, University Press of America, Washington, D. C., 1989.

Walsh, W. H., *Introducción a la filosofía de la historia*, Siglo XXI, Madrid, 1985.

White, Hayden, *Metahistoria, La imaginación histórica en la Europa del Siglo XIX*, FCE, México, 2001.

Whitrow, G., *Time in History*, Oxford University Press, Oxford, 1989.

Wilkins, B. T., "Teleology in Kant's Philosophy of History", *History and Theory* V, 1966.

Windsor, Philip (ed.), *Reason and History or only a History of Reason?*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1990.

Windschuttle, Keith, *The Killing of History. How literary Critics and social Theorists are murdering our Past*, Encounter Books, San Francisco, 2000.

Young, Robert, *White Mythologies: writing History and the West*, Routledge, London, 1990.

Yovel, Yirmiahu, *Kant and the Philosophy of History*, Princeton University Press, Princeton, 1980.

5. La filosofía del derecho de Kant

Arendt, Hannah, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, trad. de Carmen Corral, ed. e introd. de Ronald Beiner, Paidós Ibérica, Barcelona, 2003.

Ashton, E. B., *Kant's political Thought: its Origin and Development*, University of Chicago Press, Chicago, 1973.

Axinn, Sidney, "Kant on world Government", *Proceedings of the Sixth International Kant Congress,* vol. II-2, ed. de Gerhard Funke y Thomas Seebohm, University Press of America, Washington, D. C., 1989.

Beiner, Ronald y William James Booth (eds.), *Kant and political Philosophy, The contemporary Legacy*, Yale University Press, New Haven, 1993.

Beiser, Frederick C., *Enlightenment, Revolution and Romanticism. The Genesis of modern German political Thought, 1790-1800*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1992.

Bohman, James y Matthias Lutz-Bachman (eds.), *Perpetual Peace. Essays on Kant's cosmopolitan Ideal*, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1997.

Brandt, Reinhard, "La institución política en Kant", *Dianoia. Anuaro de Filosofía*, México, XXXII, 1987.

_____, *Immanuel Kant: política, derecho y antropología*, Plaza y Valdés-UAM Iztapalapa, México, 2001.

Butts, R. E., *Kant and the double government Methodology*, Reidel, Dordrecht, 1984.

Byrd, B. Sharon y Joachim Hruschka, (eds.), *Kant's Doctrine of Right, A Commentary*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.

Cavallar, Georg, *Kant and the Theory and Practice of international Right*, University of Wales Press, Cardiff, 1999.

Córdova, Arnaldo, *Sociedad y Estado en el mundo moderno*, Grijalbo, México, 1976.

Cueva, Mario de la, *El nuevo derecho mexicano del trabajo*, t. 1, Editorial Porrúa, México, 2009.

Ellis, Elisabeth, *Kant's Politics. Provisional Theory for an uncertain World*, Yale University Press, New Haven, 2005.

Flickschuh, Katrin, *Kant and modern political Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

Fuentes Mares, José, *Kant y la evolución de la conciencia social-política moderna*, UNAM-Stylo, México, 1946.

Gallie, W. B., *Philosophers of Peace and War. Kant, Clausewitz, Marx, Engels and Tolstoy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.

Gough, J. W., *The social Contract. A critical Study of its Development*, Clarendon, Oxford Press, 1957.

Gutiérrez Castañeda, Griselda, "¿Qué subyace al ideal cosmopolita? Entre la perspectiva ilustrada y la globalización contemporánea", *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, México, núm. 18, 2007.

Guyer, Paul, *Kant on Freedom, Law, and Happiness*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

Habermas, J., *Between Facts and Norms: Contributions to a discourse Theory of Law and Democracy*, trad. de William Rehg, The MIT Press, Cambridge, Mass, 1998.

Hart, H. L. A., *Punishment and Responsibility. Essays in the Philosophy of Law*, Clarendon Press, Oxford, 1973.

_____, *Law, Liberty and Morality*, Oxford University Press, Oxford, 1991.

Hernández Vega, Raúl, *Dos discursos sobre la sociedad civil en Kant*, Universidad Veracruzana, Veracruz, 1990.

Höffe, Ottfried, *Kant's cosmopolitan Theory of Law and Peace*, trad. de Alexandra Newton, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

Howard, Dick, *The Politics of Critique*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1988.

Kaufman, Alexander, *Welfare in the Kantian State*, Oxford University Press, Oxford, 1999.

Kneller, Jane y Sydney Axinn (eds.), *Autonomy and Community. Readings in Contemporary Kantian social Philosophy*, State University of New York Press, Albany, 1998.

Korsgaard, Christine M., "Taking the Law into our own Hands: Kant on the Right to Revolution", *Reclaiming the History of Ethics: Essays for John Rawls*, Andrews Reath, Barbara Herman y Christine M. Korsgaard (eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

Laursen, John Christian, *The Politics of Scepticism in the Ancients, Montaigne, Hume and Kant*, E. J. Brill, Leiden y New York, 1992.

Lavaque-Manty, Mika, *Arguments and Fists: political Agency and Justification in liberal Theory*, Routledge, New York y London, 2002.

Lisser, Kurt, *El concepto del derecho en Kant*, UNAM, México, 1959.

Lucas, Javier de, "Anotaciones sobre el principio kantiano de publicidad", *Dianoia. Anuario de Filosofía*, México, XXXIII, 1987.

McGregor, Mary, *Laws of Freedom: A Study in the Application of the Categorical Imperative in Kant's Metaphysiks der Sitten*, Oxford University Press, Oxford, 1963.

McMillan, Carol, *Women, Reason and Nature*, Princeton University Press, Princeton, 1982

Mulholland, Leslie A., *Kant's System of Rights*, Columbia University Press, New York, 1990.

Murphey, J. G., *Kant: the Philosophy of Right*, New York, 1970.

Nandy, Ashis, *Traditions, Tyranny, and Utopias*, Oxford University Press, New Delhi, 1987.

Pateman, Carole, *The sexual Contract*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

Rabotnikof, Nora; "El espacio de lo público en la filosofía política de Kant", trad. de Héctor Islas, *Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía*, vol. XXIX, núm. 85, abril/1997

Rawls, John, *A Kantian Conception of Equality*, Cambridge Review, 1975

_____, "Kantian Constructivism in moral Theory", *Journal of Philosophy*, núm. 77, 1980.

_____, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford, 1999.

Recuero, José Ramón, *La libertad en Rousseau y Kant. De la teoría a la práctica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004.

Reiss, H. S., (ed.), "Introduction", *Kant. Political Writings*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

Riley, Patrick, *Will and political Legitimacy. A critical Exposition of social contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant and Hegel*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1982.

_____, *Kant's political Philosophy*, Rowan and Littlefield, Notowa, New Jersey, 1983.

_____, "The 'Place' of Politics in Kant's practical Philosophy", *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*, vol. II-2, ed. de Gerhard Funke y Thomas M. Seebohm, University Press of America, Washington, D. C., 1989.

Ripstein, Arthur, *Force and Freedom. Kant's legal and political Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2009 [Kindle edition].

Rubio-Carracedo, José; *Rousseau en Kant*, Universidad Externado, Bogotá, 1998.

Sandel, Michael J., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University, Cambridge, 1982.

Saner, Hans, *Kant's political Thought: its Origins and Development*, trad. de E. B. Ashton, University of Chicago Press, Chicago, 1973.

Serrano Gómez, Enrique, *La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*, Anthropos, Barcelona, 2004.

Shapiro, Ian, *Los fundamentos morales de la política*, trad. de Irving Roffe, El Colegio de México, México, 2007.

Shell, Susan M., *The Rights of Reason: a Study of Kant's Philosophy and Politics*, University of Toronto Press, Toronto, 1980.

_____, *The Embodiment of Reason; Kant on Spirit, Generation and Community*, University of Chicago Press, Chicago, 1996.

Smith, Steven B., *Hegel's Critique of Liberalism*, Chicago, 1989.

Sprute, Jürgen, *Filosofía política de Kant*, Tecnos, Madrid, 2008.

Van der Linden, Harry, *Kantian Ethics and Socialism*, Hackett, New York, 1988.

Villar, Luis, *La paz en la doctrina del derecho de Kant*, Universidad Externado, Bogotá, 1996.

VV. AA., *Moral, derecho y política en Immanuel Kant*, Cuenca, Universidad Castilla-La Mancha, 1999.

VV. AA., *La paz perpetua y el ideal cosmopolita de la Ilustración*, Tecnos, Madrid, 1996.

Williams, Howard Lloyd (ed.), *Essays on Kant's political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago, 1992.

Yack, Bernard, *The Longing for total Revolution: philosophical Sources of social Discontent from Rousseau to Marx and Nietzsche*, University of California Press, Los Angeles, 1992.

6. La filosofía de la religión de Kant

Anderson, Pamela Sue y Jordan Bell, *Kant and Theology*, T & T Clark International, London, 2010 [Kindle edition].

Anderson-Gold, Sharon, "Ethical Commonwealth and the highest Good", *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*, vol. II-2), ed. de Gerhard Funke y Thomas Seebohm, University Press of America, Washington, D. C., 1989.

Byrne, Peter, *Kant on God*, Ashgate, Aldershot, 2007.

Davidovitch, Adina, "How to read '*Religion within the Limits of Reason alone*', *Kant-Studien*, núm. 85, 1994.

DiCenso, James J., *Kant, Religion and Politics*, Cambridge University Press, New York, 2011.

England, F. E., *Kant's Conception of God. A critical Exposition of its metaphysical Development together with a Translation of the Nova Dilucidatio*, Kessinger Publishing's rare Reprints, Woking, s/f.

Fackenheim, Emil, *The God within: Kant, Schelling, and Historicity*, ed. de John Buridge, University of Toronto Press, Toronto, 1996.

Ferreira, M. Jaime, "Kant's Postulate: the Possibility or the Existence of God?", *Kant-Studien,* núm. 74, 1983.

Giovanni, George di, *Freedom and Religion in Kant and his immediate Successors. The Vocation of Humankind, 1774-1800*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

Greene, T. M., *The historical Context and religious Significance of Kant's Religion: Introductory Essay to Religion within the Limits of Reason alone*, Harper, New York, 1960

Hill, Jonathan, *Faith in the Age of Reason*, Lion Hudson, Oxford, 2004.

Lema-Hincapié, Andrés, *Kant y la Biblia. Principios kantianos de exégisis bíblica*, Anthropos, Barcelona, 2006.

Michalson, Gordon, *Fallen Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990

_____, *Kant and the Problem of God*, Blackwell Publishers, Oxford, 1999.

Odero, José Miguel, *La fe en Kant*, EUNSA, Pamplona, 1992.

Palmquist, Stephen R., *Kant's critical Religion. Volume Two of Kant's System of Perspectives*, Ashgate, Aldershot, 2000.

Payne, Charlton y Lucas Thorpe, *Kant and the Concept of Community*, vol. 9 North American Kant Society Studies in Philosophy, University of Rochester, Rochester, 2011.

Prasad, Sachidanand, *The Concept of God in the Philosophy of Kant*, Classical Publishing Company, New Delhi, 2005.

Pringle Pattison, Andrew Seth, *The Development from Kant to Hegel: with Chapters on the Philosophy of Religion*, Bibliobazaar, Charleston, s/f.

Rossi, Phillip J. y Michael J. Wreen (eds.), *Kant's Philosophy of Religion reconsidered*, Indiana University Press, Indianapolis, 1991.

Silber, John. F., *The ethical Significance of Kant's Religion*, Greene and Hudson.

Velkley, Richard L., *Kant as Philosopher of Theodicy*, UMI, Ann Arbor, 1978.

Wood, Allen W., *Kant's rational Theology*, Cornell University Press, Ithaca, 1978.

_____, "The Immortality of moral Faith", *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*, vol. II-2, ed. de Gerhard Funke y Thomas Seebohm, University of Press America, Washington, D. C., 1989.

_____, *Kant's moral Religion*, Cornell University Press, New York, 2009.

7. La teleología y la estética kantianas

Allison, Henry A., *Kant's Theory of Taste. A Reading of the Critique of Aesthetic Judgement*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

Cohen, T., "Why Beauty is a Symbol of Morality", *Essays in Kant's Aesthetics*, ed. de T. Cohen y P. Guyer, University of Chicago Press, Chicago, 1982.

Crawter, P., *The Kantian Sublime*, Clarendon Press, Oxford, 1989.

Duflo, Colas, *La finalité dans la Nature. De Descartes a Kant*, Presse Universitaires de France, París, 1996.

Düsing, K., "Beauty as the Transition from Nature to Freedom in Kant's *Critique of Judgement*", *Nous*, núm. 24, 1990, pp. 79-92.

Elliot, R. K., "The Unity of Kant's Critique of aesthetic Judgement", *British Journal of Aesthetics*, núm. 8, 1968, pp. 244-250.

Escalante, Evodio, "Problemas con la recepción de la tercera *Crítica* de Kant", *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, México, núm. 18, 2007.

Everett Kresge, Elijah, *Kant's Doctrine of Teleology*, Kessinger Publishing's rare Reprints, USA, s/f.

Guyer, Paul, *Kant and the Claims of Taste*, Cambridge University Press, Cambridge, Mass., 1979.

_____ (ed.), *Kant's Critique of the Power of Judgement. Critical Essays*, Rowman and Littlefield, Lanham, Maryland, 2003.

Japaridze, Tamar, *The Kantian Sublime. Sensus communis, Mimesis, work of Mourning*, State University of New York Press, Albany, 2000.

Lazaroff, A., "The Kantian Sublime: aesthetic Judgement and religious Feeling", *Kant-Studien*, núm. 71, 1980, pp. 202-220.

McFarland, J. D., *Kant's Concept of Teleology*, University of Edinburgh Press, Edinburgh, 1970.

Meredith, James Creed, *Kant's Critique of teleological Judgement*, Clarendon Press, Oxford, 1928.

Rodríguez Aramayo, Roberto y Gerard Vilar (eds.), *En la cumbre del criticismo. Simposio sobre la Crítica del Juicio de Kant*, Anthropos/UAM, Barcelona, 1992.

Roque, A. J., "Self-Organization: Kant's Concept of Teleology and modern Chemistry", *Review of Phenomenon*, núm. 39, 1985, pp. 107-135.

Wicks, Robert, *Kant on Judgement*, Routledge Philosophy Guidebooks, Abingdon, 2007.

Woodfield, Andrew, *Teleology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976.

Zammito, John H., *The Genesis of Kant's Critique of Judgement*, University of Chicago Press, Chicago,1992.

8. La filosofía crítica y la historia de la Ilustración

Adorno, Theodor W. y Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, trad. de John Cumming, Verso Classics, London, 1997.

Ajzenstat, Samuel, "Kant on Education and the Impotence of Reason", *Education in the 18th Century*, ed. de J. D. Browning, Garland, New York, 1979.

Becker, Carl, *The heavenly City of the eighteenth century Philosophers*, Yale University Press, New Haven, 1932.

Behrans, C. B. A., *Society, Government and the Enlightment: the Experiences of eighteenth-Century France and Prussia*, Thames and Hudson, London, 1985.

Berlin, Isaiah, *Vico and Herder*, Hogarth, London, 1976.

_____, *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, Viking, New York, 1980.

_____, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza, Madrid, 1988.

Cassirer, Ernst, *La filosofía de la Ilustración*, FCE, México, 2002.

Erhard, J. B., Freiherr K. F. von Moser *et al.*, *¿Qué es Ilustración?*, trad. de Agapito Maestre y José Romagosa, Tecnos, Madrid, 2007.

Foucault, Michel, "What is Enlightenment?", *The Foucault Reader*, ed. de Paul Rabinow, Pantheon, New York, 1985.

Gay, Peter, *The Enlightenment: an Interpretation*, Alfred Knopf, New York, 1969.

Gooch, G. P., *Germany and the French Revolution*, Russel & Russel, New York, 1966.

Groethuysen, Bernard, *Filosofía de la Revolución Francesa*, trad. de Carlota Vallée, FCE, México, 1993.

Gutiérrez Castañeda, Griselda (comp.), *La Revolución Francesa doscientos años después*, UNAM, 1991.

Heller, Agnes, *Crítica de la Ilustración*, Península, Barcelona, 1999.

Israel, Jonathan I., *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford, 2001.

Jordanova, Ludmila y Peter Hulme (eds.), *The Enlightenment and its Shadows*, Routledge, London, s/f.

O'Hagan, Timothy (ed.), *Revolution and Enlightenment in Europe*, Aberdeen University Press, Aberdeen, 1991.

Rockwood, Raymond O. (ed.), *Carl Becker's Heavenly City revisited*, Archon Books, USA, 1968.

Schmidt, James (ed.), *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, University of California Press, Berkeley, 1996.

Stove, David, *On Enlightenment*, Transaction Press, New Brunswick, 2003.

Villacañas, José Luis, *Kant y la época de las revoluciones*, Akal, Madrid, 1997.

9. Kant y la filosofía de las ciencias naturales

Bonioli, Giovanni, *On Scientific Representations. From Kant to a new Philosophy of Science*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2007

Buchdahl, Gerd, *Metaphysics and the Philosophy of Science*, Basil Blackwell, Oxford, 1969.

Bunge, Mario, *Causality and modern Science*, Dover Press, New York, 1979.

Butts, R. E., (ed.), *Kant's Philosophy of physical Science*, Dordrecht, 1986.

Cohen, Alix, *Kant and the human Sciences. Biology, Anthropology and History*, Palgrave Mcmillan, London, 2009.

Friedman, Michael, *Kant and the exact Sciences*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1992.

_____, "Matter and material Substance in Kant's Philosophy of Nature: the Problem of infinite Divisibility", *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, vol. I-2, ed. de Hoke Robinson, Marquette University Press, Milwaukee, 1995.

Hacyan, Shahen, *Física y metafísica del espacio y el tiempo. La filosofía en el laboratorio*, FCE, México, 2004.

Hanna, Robert, *Kant, Science, and human Nature*, Oxford University Press, Oxford, 2006.

Hassing, R. F., (ed.), *Final Causality in Nature and human Affairs*, Catholic University of America Press, Washington, D. C., 1997.

Huneman, Philippe (ed.), *Understanding Purpose. Kant and the Philosophy of Biology*, University of Rochester Press, Rochester, 2007.

Massima, Michela (ed.), "Kant and the Philosophy of Science today", *Royal Institute of Philosophy*, Cambridge University, Cambridge, 2008.

Moya, Eugenio, *Kant y las ciencias de la vida. (Naturlehre y filosofía crítica)*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008.

Peláez Cedrés, "Kant, la teoría de la relatividad y la filosofía de la ciencia de comienzos del siglo XX", *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, México, núm. 18, 2007.

Rickert, H., *Ciencia cultural y ciencia natural*, trad. de Manuel García Morente, Espasa-Calpe, Madrid, 1965.

Toulmin, Stephen y June Goodfield, *The Discovery of Time*, University of Chicago Press, Chicago, 1965.

_____, *The Architecture of Matter*, University of Chicago Press, Chicago, 1982.

Zumach, C., *The transcendent Science: Kant's Conception of biological Methodology*, Nijhoff, The Hague/Boston, 1984.

10. Antropología y educación en la filosofía crítica

Chong, Woei Lien, "Combining Marx with Kant: the philosophical Anthropology of Li Zehou", *Philosophy East and West*, vol. 49, núm. 2, abril/1999.

Frankena, William K.; *Three historical Philosophies of Education: Aristotle, Kant and Dewey*, Scot, Foresman, Chicago, 1965.

Jacobs, Brian y P. Kain (eds.), *Essays on Kant's Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Pitte, Frederick P. van de, *Kant as philosophical Anthropologist*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1971.

Vandewalle, Bernard, *Kant. Educación y crítica*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2004.

Wilson, Holly L., *Kant's pragmatic Anthropology. Its Origin, Meaning, and critical Significance*, State University of New York Press, Albany, 2006.

Zammito, John H., *Kant, Herder and the Birth of Anthropology*, The University of Chicago Press, Chicago, 2002.

11.Otras fuentes consultadas

Abbagnano, Nicolas, *Diccionario de filosofía*, México, FCE, 2000.

_____, *Historia de la filosofía*, vol. 2, Hora, Barcelona, 2000.

Adams, Robert Merrihew, *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist*, Oxford University Press, New York, 1994.

Adorno, Theodor W., *Hegel: Three Studies*, trad. de Shierry Weber Nicholsen, The MIT Press, Cambridge, 1999.

_____, *Metaphysics. Concept and Problems*, trad. de Edmund Jephcott, ed. de Rolf Tiedemann, Polity Press, Cambridge, 2000.

_____, *Minima Moralia*, trad. de Edmund Jephcott, Verso, London, 2000.

Anderson, Perry, *El Estado absolutista,* trad. de Santos Juliá, Siglo XXI, México, 1979.

Ankersmit, F. R., *Historia y tropología. Ascenso y caída de la metáfora*, trad. de Ricado Martín Rubio Ruiz, FCE, México, 2004.

Aramayo, R., *Crítica de la razón ucrónica*, Tecnos, Madrid, 1992.

Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, 3 vols., trad. de Guillermo Solana, Alianza Universidad, Madrid, 1987.

_____, *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, Penguin, New York, 1994.

_____, *The human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1998.

_____, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002.

Bagú, Sergio, *La idea de Dios en la sociedad de los hombres*, Siglo XXI, México, 1989.

Beck, Lewis White, *Essays on Kant and Hume*, Yale University Press, New Haven, 1978.

Beltrán, Julio y Carlos Pereda (comps.), *La certeza, ¿un mito? Naturalismo, falibilismo y escepticismo*, UNAM, 2002.

Bennett, Jonathan, *Locke, Berkeley, Hume: temas centrales*, UNAM, México, 1988.

Bettelheim, Bruno, *Sobrevivir. El Holocausto una generación después*, trad. de Jordi Beltrán, Editorial Crítica, Barcelona, 1983

Bochenski, I. M., *La filosofía actual*, trad. de Eugenio Imaz, FCE, México, 1983.

Botul, Jean-Baptiste, *La vida sexual de Immanuel Kant*, trad. de Dulce María Granja, UNAM, México, 2003.

Braudel, F., *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, 2 vols., trad. de Mario Monteforte Toledo, Wenceslao Roces y Vicente Simón, FCE, México, 1997.

_____, *La historia y las ciencias sociales*, trad. de Josefina Gómez Méndoza, Alianza, Madrid, 1999.

Brudney, Daniel, *Marx's Attempt to leave Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1998.

Burke, Edmund, *A philosophical Enquiry into the Sublime and Beautiful and other pre-revolutionary Writings*, ed. de David Womersley, Penguin, London, 1998.

_____, *Reflections on the Revolution in France*, ed. de L.G.Mitchell, Oxford University Press, Oxford, 1993.

Cassirer, Ernst, *El problema del conocimiento*, vol. 2, FCE, México, 2000.

_____, *Kant, vida y doctrina*, FCE, Bogotá, 1997.

_____, *Rousseau, Kant, Goethe: two Essays*, Harper and Row, New York, 1963.

Cerroni, Umberto, *Marx y el derecho moderno*, trad. de Arnaldo Córdova, Grijalbo, México, 1975.

Chappell, Vere (ed.), *The Cambridge Companion to Locke*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

Cohen, G. A., *Karl Marx's Theory of History. A Defence*. Oxford University Press, Oxford, 1984.

D'Hondt, Jacques, *Hegel*, Tusquets, Barcelona, 2002.

Dancy, Jonathan y Ernest Sosa, *A Companion to Epistemology*, Blackwell Publishers, Oxford, 2001.

Dancy, Jonathan, *Introduction to contemporary Epistemology*, Blackwell Publishers, Oxford, 2002.

Quincy, Thomas de, *The last Days of Immanuel Kant* [Kindle edition].

Dilthey, Wilhelm, *Crítica de la razón histórica*, trad. de Carlos Moya Espí, ed. de Hans-Ulrich Lessing, Península, Barcelona, 1986.

_____, *De Leibniz a Goethe. Obras de Wilhelm Dilthey*, trad. de José Gaos, Wenceslao Roces, Juan Roura y Eugenio Imaz, FCE, México, 1978.

Domanska, Ewa, *Encounters. Philosophy of History after Postmodernism*, University Press of Virginia, Charlottesville, 1998.

Dunn, John, *The political Thought of John Locke. An historical Account of the Argument of the "Two Treatises of Government"*, Cambridge University, Cambridge, 1969.

Eagleton, Terry, *Marx*, Phoenix, London, 2001.

Echeverría, Bolívar, *El materialismo de Marx. Discurso crítico y revolución. En torno a las Tesis sobre Feuerbach, de Karl Marx*, Ítaca, México, 2011.

Elias, N., *Sobre el tiempo*, FCE, México, 1989.

Fate Norton, David (ed.), *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

Fernández Castro, Roberto, *Fenomenología del análisis historiográfico. Un estudio acerca de la constitución de sentido en la ciencia de la Historia a partir de la filosofía de Edmund Husserl*, tesis doctoral, Fac. de Filosofía y Letras, UNAM, 2008.

Fernández Santillán, José, *Locke y Kant*, FCE, México, 1996.

Feuerbach, Ludwig, *Principles of the Philosophy of the Future*, trad. de Mafred Vogel, Hackett, Indianapolis, 1986.

_____, *The Essence of Christianity*, trad. de George Eliot, Prometheus, New York, 1989.

Feyerabend, Paul K., *Diálogo sobre el método*, Cátedra, Madrid, 2000.

Foot, Philippa, *Virtues and Vices*, Berkeley, 1978.

Foucault, Michel, *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona, 2007.

García de Oteyza, Mercedes, *La identidad personal en Hume*, UNAM, México, 1984.

Ginzburg, Carlo, *The Cheese and the Worms. The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller*, The John Hopkins University Press, Baltimore, 1992.

Gouldner, Alvin W., *The two Marxisms. Contradictions and Anomalies in the Development of Theory*, Macmillan, London, 1980.

Granja Castro, Dulce María, *El neokantismo en México. Historia de la filosofía en México*, UNAM, México, 2001.

_____, *Immanuel Kant en español. Elenco bibliográfico*, UAM/UNAM, México, 1997.

Grimsley, Ronald, *La filosofía de Rousseau*, Alianza, Madrid, 1977.

Guerra, Ricardo, *Filosofía y fin de siglo*, México, UNAM, 1996.

Habermas, J., *The new Conservatism: cultural Criticism and the historians' Debate*, Polity Press, Cambridge,1989.

Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. de José Gaos, Alianza, Madrid, 2001.

Heidegger, Martin, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, trad. de Jaime Aspiunza, Alianza, Madrid, 2006.

Heidemann, Dietmar H., *Kant Yearbook* 1/2009, Walter de Gruyter, Berlin, 2009.

Herder, J. G., *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, trad. de J.Rovira Armengol, Losada, Buenos Aires, 1959.

Hernández Vega, Raúl, *La idea de sociedad civil en Hegel*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1994.

Hirshman, Albert, *Las pasiones y los intereses*, FCE, México, 1978.

Hitchens, Christopher, *Dios no es bueno. Alegato contra la religion*, trad. de Ricardo García Pérez, Random House Mondadori, México, 2008.

Hobbes, Thomas, *Leviathan, or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth, ecclesiasticall and civill*, Everyman's Library, J. M. Dent and Sons, London, 1962.

_____, *Man and Citizen (De Homine & De Cive)*, ed. de Bernard Gert, *De Homine* trad. de Charles T. Wood, T. S. K. Scott-Craig y Bernard Gert; *De Cive* trad. atribuida a Thomas Hobbes, Hackett, Indianapolis, 1998.

Hobsbawm, Eric, *The Age of Revolution 1789-1848*, Weidenfeld & Nicolson, London, 1995.

_____, *The Age of the Capital 1848-1875*, Weidenfeld & Nicolson, London, 1995.

Hume, David, *Investigación sobre el entendimiento humano*, trad. de Fernando Ramos González, Gernika, México, 1994.

_____, *Principal Writings on Religion including Dialogues concerning natural Religion and The natural History of Religion*, ed. de J. C. A. Gaskin, Oxford University Press, Oxford, 1998.

_____, *A Treatise of human Nature*, ed. de David Fate Norton y Mary J. Norton, Oxford University Press, Oxford, 2004.

_____, *Essays moral political and literary*, ed. de Eugene F. Miller, Liberty Fund, Indianapolis, s/f.

Hurtado, Guillermo, *El búho y la serpiente. Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX*, UNAM, México, 2007.

Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, trad. de José Gaos y Miguel García-Baró, FCE, México, 1996.

Kuehn, Manfred, *Kant, a Biography*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

Lapierre, Georges, *El mito de la razón*, Alikornio, Barcelona, 2003.

Lefebvre, Henri, *Hegel, Marx, Nietzsche o El reino de las sombras*, trad. de Mauro Armiño, Siglo XXI, México, 2001.

Leibnitz, G. W., *Philosophical Texts*, trad. de Richard Francks y R. S. Woolhouse, Oxford University Press, Oxford, 1998.

_____, *Discurso de metafísica, Sistema de la naturaleza, Nuevo tratado sobre el entendimiento humano, Monodología, Principios sobre la naturaleza y la gracia*, Editorial Porrúa, México, 1991.

Levi, Primo, *The Drowned and the Saved*, Abacus, London, 1989.

Locke, John, *Two Treatises on civil Government, preceded by Sir Robert Filmer's "Patriarcha"*, George Routledge & Sons, London, 1884.

_____, *An Essay concerning human Understanding*, Penguin Classics, Harmondsworth, 1997.

Luckáks, Georg, *El asalto a la razón*, Grijalbo, Barcelona, 1967.

_____, *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo, Barcelona, 1974.

Marx, Karl y Friedrich Engels, *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B.Bauer y Stirner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*, trad. de Wenceslao Roces, FCE, México, 1974.

_____ y Friedrich Engels, *Obras escogidas en dos tomos*, Progreso, Moscú, 1955

_____ y Friedrich Engels, *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera etapa*, trad. de Wenceslao Roces, Grijalbo, México, 1958.

_____, *Economic and philosophical Manuscripts*, trad. de T. B. Bottomore, MacGraw-Hill, New York, 1964.

_____, *Tesis sobre Feuerbach*, trad. de Julio Vera, Calden, Buenos Aires, 1969.

_____, *El capital*, 3 vols., trad. de Wenceslao Roces, FCE, México, 1973.

_____, *Crítica del programa de Gotha*, Progreso, Moscú, 1977.

_____, *Miseria de la filosofía. Respuesta a la filosofía de la miseria del señor Proudhon*, trad. de José Aricó, Siglo XXI, México, 1981.

_____, *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*, trad. de José Aricó y Jorge Tula, Pasado y Presente, México, 1982.

_____, *Manuscritos de economía y filosofía*, trad. de Francisco Rubio Llorente, Alianza, Madrid, 2010

_____, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)1857-1858,* 3 vols., trad. de Pedro Scaron, ed. de José Aricó Miguel Murmis y Pedro Scaron, Siglo XIX, México, 2011.

Matute, Álvaro (comp.), *El historicismo en México. Historia y antología*, UNAM, México, 2002.

Miller, David, *Philosophy and Ideology in Hume's political Thought*, Clarendon Press, Oxford, 1981.

Mossner, E. C., *The Life of David Hume*, Oxford University, New York, 1980.

Ortega y Gasset, José, *Kant. Hegel. Dilthey*, Revista de Occidente, Madrid, 1972.

_____, *Tríptico. Mirabeau o El político, Kant, Goethe*, Espasa Calpe, Buenos Aires, 1944.

Rigby, S. H., *Marxism and History. A critical Introduction*, Manchester University Press, Manchester, 1998.

Riley, Patrick (ed.), *The Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

Rockmore, Tom, *Marx after Marxism. The Philosophy of Karl Marx*, Blackwell Publishers, Oxford, 2002.

Rousseau, Jean Jacques, *Emilio o De la educación*, Editorial Porrúa, México, 1996.

_____, *Las ensoñaciones del paseante solitario*, trad. de Mauro Armiño, Alianza, Madrid, 1998.

_____, *Confesiones*, Editorial Porrúa, México, 2000.

_____, *El contrato social o Principios de derecho político, Discurso sobre las ciencias y las artes, Discurso sobre el origen de la desigualdad*, Editorial Porrúa, México, 2000.

Russell, Bertrand, *A critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, George Allen and Unwin, London, 1967.

Salas, Jaime de, Félix Martín *et al.* (comps.), *David Hume. Perspectivas sobre su obra*, Editorial Complutense, Madrid, 1998.

Salmerón, Fernando, *Filosofía e historia de las ideas en México y América Latina*, UNAM, México, 2007.

Sánchez Vázquez, Adolfo, *El joven Marx. Los Manuscritos de 1844*, UNAM, 2003.

_____, *Rousseau en México*, Itaca, México, 2011.

Schama, Simon, *Dead Certainties*, Granta, London, 1992.

Simmel, Georg, "El problema de la situación religiosa", *Revista de Occidente*, núm. 30, 1925.

Sorell, Tom (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

Stewart, John B., *Opinion and Reform in Hume's political Theory*, Princeton University Press, Princeton, 1992.

Stove, David, *Scientific Irrationalism. Origins of a postmodern Culture*, Transaction Press, New Brunswick, 2008.

Stroud, Barry, *Hume*, Routledge, London, 2002.

Hugh Thomas, *La conquista de México*, trad. de Víctor Alba, Patria, México, 1994.

Tirado, A. R., *La identidad personal y el pensamiento auto-consciente*, UNAM, México, 1987.

Tocqueville, Alexis de, *La democracia en América*, trad. de Luis. R. Cuéllar, FCE, México, 2000.

Tucker, Robert, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge University Press, Cambridge, 1961.

Vico, Giambattista, *Principios de ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones, en esta tercera edición corregida, aclarada y notablemente enriquecida en un gran número de lugares por el mismo autor* (1744), trad. de Rocío de la Villa, Tecnos, Madrid, 1995.

Walker, R. C. S. (ed.), *The Real in the Ideal; Berkeley's Relation to Kant*, Garland, New York and London, 1989.

Whitney, G. T. y D. F. Bowers, (eds.), *The Heritage of Kant*, New York, 1989.

Williams, P. y L. Chrisman (eds.), *Colonial Discourse and postcolonial Theory*, University of California, London, 1982.

Wood, Allen W., *Self and Nature in Kant's Philosophy*, Cornell University Press, New York, 1984.